This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

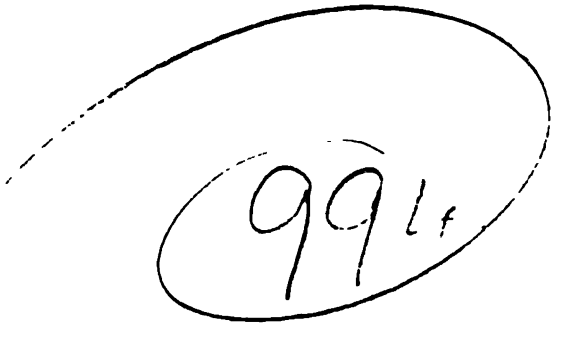
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Per 26784 d. 95/16

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN
BODLEIAN
PERIODICALS

XVI. Band.

LEIPZIG,

Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag).

1880.

Inhaltsverzeichniss.

I. Abhandlungen und Aufsätze.

	Seite
Seele und Geist I—IV. Von *Gust. Knauer* . . . . 1—25.	129—164
Historische und kritische Bemerkungen zum Zweckbegriff. Von *J. Baumann*	25—44
Die Erdmann-Arnoldt'sche Controverse über Kant's Prolegomena. Von *H. Vaihinger*	44—71
Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit. Mitgetheilt von *H. Vaihinger*	193—209
Das anthropologische Grundproblem der Philosophie. Von *Friedrich von Baerenbach*	209—225
Die Erkenntniss aus dem praktischen Selbstbewusstsein. Eine Kritik. Von *J. Bergmann*	225—264
Die psychologische Begründung des Pessimismus. Von *Adolf Horwicz*	264—288
Untersuchungen zur Geschichte der älteren deutschen Philosophie. III. Des Paracelsus Lehren von der Entwicklung. Von *R. Eucken*	321—338
Adam Smith's allgemeine Ansichten über Menschen und menschliche Verhältnisse von *J. Baumann* in Göttingen . . .	385—416
Zur Psychologie der Gefühle von Dr. *H. Höffding* in Kopenhagen	416—457
Das Verhältniss zwischen Kants formaler und transscendentaler Logik. Von *Wilh. Schuppe*	513—528
Die Aufgabe der Erkenntnisstheorie und die Wundt'sche Logik. Von *Th. Lipps* I.	529—539
Das Gesetz der Stetigkeit bei Kant. Von *A. Stadler*	577—596

II. Recensionen, Referate und Anzeigen.

Monrad, M. J., Denkrichtungen der neuern Zeit (von d. Red.)	71—84
Sigwart, Ch., Logik (von *W. Schuppe*)	84—99
Schmitz-Dumont, O., Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie (von Dr. *Lipps*)	99—105
Quäbicker, R., Karl Rosenkranz (von *J. Bergmann*)	105—106
Guyau, M., La morale Anglaise contemporaine (von d. Red.) .	164—170

Seite

Capesius, J., Die Metaphysik Herbart's in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung (von d. Red.) 170—174
Wildauer, T., Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles (von *H. v. Kleist*) . . . . . 174—178
Fechner, G. Th., Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (von d. Red.) . . . . . 288—293
Schellwien, R., Der Wille, die Lebensgrundmacht (von *Fr. Kirchner*) 294—296
Bergmann, J., Reine Logik (von *A. Lasson*) . . . . . 338—349
Liebmann, O., Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie (von *J. Volkelt*) . . 349—357
Jung, Alex., Moderne Zustände (von Prof. *Fr. Hoffmann*) . . 357—367
Portig, Gust., Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss (von *R. Seydel*) . . . . . 367—371
Molinier, A., Les pensées de Blaise Pascal (von d. Red.) . . 457—462
Radestock, P., Schlaf und Traum (von *C. Gerhard*) . . . . 462—467
Proelss, R., Vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniss (von Prof. *Schuppe*) . . . . . 467—474
Rabus, L., Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik u. s. w. (von d. Red.) . . . . . 474—478
Eucken, Rud., Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie (von d. Red.) . . . . . 478—479
Zur Religionsphilosophie. 1. *Pfleiderer, O.*, Religionsphilosophie u. s. w.; 2. *Pünjer, G. Ch. B.*, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie (von Lic. Dr. *Fr. Kirchner*) . . . 480—484
Kirchner, Fr., Die Hauptpunkte der Metaphysik (von *Fr. Hoffmann*) . . . . . 539—549
Lilienfeld, P. v., Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft (von *Fr. Jodl*) . . . . . 549—550
Hoppe, J. J., Die Scheinbewegungen (von *L. Weis*) . . . . 551—554
Caspari, O., Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit (von *J. Kreyenbühl*) . . . . . 454—559
Adamson, R., Ueber Kants Philosophie. Uebers. v. C. Schaarschmidt (von *J. Volkelt*) . . . . . 596—606
Volkelt, Joh., Imm. Kants Erkenntnisstheorie (von *C. Th. Michaëlis*) . . . . . 606—614
Hoppe, J. J., Die persönliche Denkthätigkeit (von *L. Rabus*) . 614—618
Bernays, J., Zwei Abhandlungen über die aristot. Theorie des Dramas (von d. Red.) . . . . . 618—622
Vogt, S. Th., Die Ursachen der Ueberbürdung in deutschen Gymnasien (von *L. Weis*) . . . . . 622—628

Litteraturbericht.

I. *Carrau, L.*, Etudes sur la théorie de l'évolution aux points de vue psychologique, religieux et moral; *Frohschammer, J.*, Monaden und Weltphantasie; *Kirchmann, J. H. v.*, Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften von G. W.

Seite

Leibniz; *Tschofen, J. M.*, Die Philosophie Arthur Schopenhauer's in ihrer Relation zur Ethik; *Caesar, Jul.*, Rede bei der Marburger Universitätsfeier; *Borelius, J. J.*, En Blick på den nunarande filosofien i Tyskland (v. d. Red.); *Schaarschmidt, C.*, 1) Ueber den Werth des Lebens, 2) Der Atheismus (v. Kirchner); *Stern, M. L.*, Die Philosophie und die Anthropogenie des Prof. Dr. Ernst Haeckel; *Janitsch, Jul.*, Kant's Urtheile über Berkeley; *Pessimisten-Brevier; Varnbüler, Th. v.*, Acht Aufsätze zur Apologie der menschlichen Vernunft; *Teichmüller, G.*, Ueber die Reihenfolge dsr Platonischen Dialoge; *Peschel, M.*, Aphorismen zur Kantischen Philosophie; *Bahnsch, Friedr.*, Des Epikureers Philodemus Schrift περὶ σημείων καὶ σημειώσεων; *Melzer, E.*, Die Lehre von der Autonomie der Vernunft (von d. Red.) . . . . . 106—123

II. *Kehrbach, Karl*, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft von Immanuel Kant; *Kehrbach, Karl*, Die Bestimmung des Menschen von J. G. Fichte; *Cornelius, C. S.*, Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele; *Lange, Ph. Karl*, Ueber Apperception; *Last, E.*, Mehr Licht; *Hellenbach, Lazar. B.*, Die Vorurtheile der Menschheit (von d. Red.) . . . . . 179—184

III. *Ragnisco, P.*, La critica della ragion pura die Kant; *Fontana, Giacinto*, L'epopea e la filosofia della storia; *Neudecker, G.*, Studien zur Geschichte der deutschen Aesthetik seit Kant (v. Lasson); *Hanstein, Joh. v.*, Ueber den Zweckbegriff in der organischen Natur; *Saint-Hilaire, J. Barthélemy*, De la métaphysique (v. d. Red.); *Pokorny, Ignaz*, Neuer Grundriss der Logik (v. Schuppe) . . . . . 296—306

IV. *Biedermann, Gust.*, Ein Blätter-Buch; *Martin, Rich.*, Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbart's Metaphysik; *Hecker, W.*, Die Israeliten und der Monotheismus; *Kirchmannn's, J. H. v.*, philosophische Bibliothek (von d. Red.) . . . . . 371—375

V. Kant's Philosophie im Briefwechsel mit Zeitgenossen. 1. Briefe von B. Constant u. s. w. Auswahl aus dem Nachlasse des Ch. de Villers. 2. Ansichten über Aesthetik und Litteratur von W. v. Humboldt. Seine Briefe an Chr. G. Körner (v. Vaihinger); *Flegel, J.*, A. Günther's Dualismus von Geist und Natur (v. Knoodt); *Draper, J. W.*, Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft; *Rothlauf, B.*, Die Mathematik zu Platon's Zeiten u. s. w.; C. F. Tiele's Compendium der Religionsgeschichte (von d. Red.); *Steckelmacher, M.*, Die formale Logik Kant's u. s. w. (v. W. Schuppe); *Oelsner, E.*, Der Gott des neunzehnten Jahrhunderts (von A. Lasson); *Guyau, E.*, de l'invention

Seite

dans les arts etc.; *Schasler, M.*, Ueber materialistische und idealistische Weltanschauung; *Graue, G.*, Darwinismus und Sittlichkeit; Ansichten über Aesthetik und Litteratur von W. v. Humboldt (vgl. oben); *Frerichs, H.*, Die Hypothesen der Physik; *Wallace, Edw.*, Outlines of the philosophy of Aristotle; *Prantl, C. v.*, Ueber die Berechtigung des Optimismus; *Fries, A. de*, Die Substanzlehre John Locke's; *Nolen, D.*, la science du beau et ses récents interprètes; *Wohlrab, M.*, Vier gemeinverständliche Vorträge über Platon's Lehrer und Lehren (von d. Red.) . . . . . 484—509

VI. *Vogt, Th.*, Franz Karl Lott's Metaphysik (v. O. Flügel) . 560—562

VII. *Liard, L.*, Die neuere englische Logik. Uebers. von *J. Imelmann* (v. C. Th. Michaelis); *Ueberweg's, Fr.*, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3. Theil, 5. Aufl. von *M. Heinze; Sigwart, Chr.*, Die Lebensgeschichte Giordano Bruno's (von d. Red.) . . . . . 623—623

III. Entgegnungen.

Zur faktischen Berichtigung von *E. Krey* . . . . . 178—179

Replik von *C. Schaarschmidt* 179

IV. Verschiedenes.

Neu bei der Redaction eingegangene Schriften 184. 307. 375. 562. 632.

Bibliographie von Dr. *F. Ascherson* 123—126. 184—189. 307—312. 376—380. 509—511. 562—565. 623—636.

Philosophische Vorlesungen an den deutschen Hochschulen im Sommersemester 1880 312—318. Im Wintersem. 1880—81 566—573. 636.

Recensionen-Verzeichniss 126—128. 189—191. 319. 381—382. 573. 636—637.

Aus Zeitschriften 128. 191—192. 320. 382—84. 512. 574. 638—639.

Miscellen 320. 384. 574—576. 639—640.

Seele und Geist.

I.

Das unbedachte Reden vom Geist.

Es ist mir gewissermassen von der verehrten Redaction dieser Hefte bei Gelegenheit der Recension meiner Schrift „der Himmel des Glaubens" die Aufgabe gestellt worden, mich über meine Scheidung zwischen Seele und Geist und über die trichotomische Anthropologie des weiteren auszusprechen (Band XIV S. 47). Darum bitte ich mir verstatten zu wollen, dass ich im Folgenden zunächst einmal mich kritisch über den üblich gewordenen Ausdruck „der Geist", „das Geistige" äussere. Doppelheft 8 und 9 von Band XIV dieser Hefte enthält Aufsätze, die mir zusammen mit meinen Reminiscenzen aus Prof. Eucken's im Ganzen so trefflicher Schrift „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart" Anlass sattsam bieten, doch stelle ich ausdrücklich die Bitte an die werthen Herren Mitarbeiter sowie an alle geneigten Leser, sich durch das, was ich zu sagen habe, nicht erbittern zu lassen, denn ich weiss aus Erfahrung, der Gegenstand ist verfänglicher Natur.

Eucken hat in der oben bezeichneten, auch in diesen Heften kritisirten Schrift sich mit lobenswerther Unparteilichkeit bemüht, die philosophischen Grundbegriffe unserer Tage auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen; aber seine Kritik führt nothgedrungen immer und immer wieder auf faule Stellen in der Geltung und im Gebrauch dieser Begriffe. Er findet, nicht zu verkennen ist das Streben, die leitenden Gedanken nach allen Seiten zu verfolgen und zur Geltung zu bringen. „Aber was die Ausführung anbelangt, so ist in den allgemeinen Begriffen von Welt und Leben ein Mangel an strenger Consequenz und systematisch ausbauender Kraft unverkenn-

bar" (S. 260) und was weiter folgt — ich bitte die ganze S. 261 nachzulesen.

Einverstanden, muss ich sagen, das kritische Urtheil kann nicht anders ausfallen. Aber da habe ich mich nun wundern müssen, dass unter den verschiedenen besprochenen Ausdrücken der landläufige „der Geist" fehlt, dass unter den kritisirten Gegensätzen der von „Natur und Geist" nur beiläufig im Artikel „subjectiv und objectiv" erscheint. Indess kann auch kein Zweifel darüber sein, wie sich das erklärt. Eucken, der andere Ausdrücke so bedachtsam unter die kritische Lupe nimmt, braucht selbst in höchst naiver Weise das Wort „der Geist" oder „das Geistige" (wie auch auf jener beregten S. 261 selbst zu lesen), er ist sich nicht bewusst, damit an einer überlieferten Gedankenlosigkeit der Gegenwart zu participiren. Auch ich selbst habe eine Zeit meiner Jugend gehabt, wo ich an dem üblichen Reden vom Geist nichts auffälliges fand, bis ich aus der überkommenen Gedankenlosigkeit aufgeweckt wurde. Ich bitte also meine Worte nicht so zu verstehen, als wolle ich Herrn Prof. Eucken oder sonst eine einzelne jetzt lebende gelehrte Person speciell angreifen, nein ich greife die „Gegenwart" an, wie das Eucken in seinem Buche selbst wiederholt thun musste, ich versuche seine Arbeit fortzusetzen nach einer Seite hin, an der er selbst schweigend vorübergegangen.

Was will denn Eucken selbst bezeichnen, wenn er das Wort „der Geist", das ihm gar leicht aus der Feder zu fliessen scheint, gebraucht? S. 2 der „Grundbegriffe" heisst es: „Unter Subject beginnt man statt des logischen Begriffs den denkenden Geist zu verstehen (so z. B. Leibniz — subjectum ou l'âme même)". Warum denn gerade den denkenden Geist? Leibniz nennt ja vielmehr die Seele, l'âme, und nicht den denkenden Geist. Es könnte nach diesen Worten scheinen, als seien für Eucken die Ausdrücke der denkende Geist und die Seele vollständig gleichbedeutend, oder vielmehr als würde er auf die Frage, was unter der Seele zu verstehen, antworten müssen: der denkende Geist. Auch in einer Anm. S. 51 setzt er an Stelle des französischen Ausdrucks l'âme ohne weiteres sein „der Geist". Und doch ergibt sich aus anderen

seiner Aussprüche, dass er wohl noch zwischen Geist und Seele einen Unterschied machen möchte, aber welchen, das bleibt unaufgeklärt.

S. 4 redet Eucken von einer „Kluft, die sich zwischen Denken und Welt aufgethan hat", und bald darauf sagt er auf die Stoiker kommend: „Dann machte freilich noch Plotin den kühnen Versuch, den Zusammenhang von Welt und Geist dadurch wieder zu gewinnen, dass er das Denken schaffend das Sein hervorbringen liess". Hiernach könnten fast die Ausdrücke Welt und Sein einerseits, Geist und Denken andererseits als gleichbedeutend erscheinen. Wären sie das aber, warum dann an anderer Stelle den Geist näher bezeichnen durch den (dann überflüssigen) Beisatz: der Denkende —? Oder gibt es ausser dem „denkenden" Geist noch anderen Geist, noch andre Geister? —

Da kommen wir gleich auf ein sprachliches Bedenken. Unser deutsches Wort Geist hat entschieden einen Plural: Geister; wer den Ausdruck in der Einzahl acceptirt, muss fähig sein, auch den Plural brauchen zu können. Wenn dem aber so, warum redet dann Eucken von einem Zusammenhang zwischen Welt und Geist; musste er nicht von einem Zusammenhang zwischen der Welt und den Geistern (soviel ihrer sein mögen) reden? Was für einen singularen Geist denkt er denn als in einem Gegensatz zur Welt stehend? — Aber „das Denken" hat keinen Plural, ist nur im Singular namhaft zu machen. Es ist eine Thätigkeit, wie das Athmen, das Gehen, das Hinsehen, Hinhören, Sprechen u. s. w. Thätigkeiten sind, es ist eine immer und überall sich gleichbleibende Thätigkeit. Ist „der Geist" auch eine Thätigkeit? bietet die Sprache uns das Wort, um damit eine Thätigkeit zu bezeichnen? Gewiss nicht!

Das Denken ist eine Thätigkeit — Thätigkeiten sind stets Accidenzen an Wesenheiten, nicht selbst Wesenheiten. Solche Thätigkeiten pflegen nicht einer Namhaftmachung im Plural fähig zu sein, aber Wesenheiten müssen im Plural sich aussprechen lassen, selbst wenn der Sprechende das beste Recht zu haben glaubt, ihre Existenz in der Mehrheit zu bestreiten (Beispiel: Gott — Götter). Mit dem Plural

„Geister" werden nicht Thätigkeiten, sondern Wesenheiten bezeichnet, darum erlaubt unsere Sprache nicht, mit dem Singular (Geist) eine Thätigkeit zu bezeichnen; aber wie Viele kehren sich heut in gewissen Stücken an das, was die Sprache erlaubt und was sie nicht erlaubt? Die „Gegenwart" im Sinne Eucken's hat es längst gelernt, der Sprache Gewalt anzuthun.

Das Denken ist eine Thätigkeit, die, soweit unsere Erfahrung reicht, nur mit Hülfe eines Nervensystems oder vielmehr eines Centralorgans des Nervensystems vor sich geht. Die höheren Thierclassen besitzen ein solches Centralorgan im Hirn, es scheint aber so, dass auch niedere Thierclassen ein solches an Ganglien geringerer Ausbildung und Qualität besitzen werden. Und die Wissenschaft hat kein Recht, hier dichtend das Gebiet der Erfahrung zu überschreiten. Wäre nun Denken und Geist gleichbedeutend, so würde folgen, dass von Geist nur die Rede sein dürfte, soweit ein Nervensystem mit einem Centralorgan vorhanden ist, d. h. dass höchstens nur, soweit das Thierreich sich erstreckt, an Geist gedacht werden kann; einzig und allein Thiere, natürlich das oberste Thier Mensch eingeschlossen, könnten dann Träger des Geistes oder des Geistigen sein. Das Denken dem homo sapiens als seine Domäne zu reserviren, geht eben auf dem Standpunkt der naturwissenschaftlichen Ergebnisse der Gegenwart nicht mehr an. Und wer sich heut noch auf diesen verlorenen Standpunkt stellen will, der ist unfähig den Materialismus kräftig zu bekämpfen, der wird ihm schliesslich nur unbewusst in die Hände arbeiten.

Es würde nicht schwer sein, Aussprüche ungelehrter wie gelehrter Menschen der Gegenwart zahlreich beizubringen, aus denen sich ergibt, sie nennen wirklich die Thätigkeit des Denkens ohne weiteres „Geist". Daher bin ich auf diese Auffassung zunächst hier kritisirend eingegangen. Doch will ich unserem Jenaer Philosophen es nicht in die Schuhe schieben, dass auch er dabei stehen bleibe, vielmehr wollen wir trotz der Dunkelheit seiner Aussprüche als das Wahrscheinlichste annehmen: er hält allerdings die Denkthätigkeit für das Charakteristische am „Geist", aber unter Geist ver-

steht er doch nicht das Denken selbst, sondern ein Wesen, welches denkt. Immerhin folgt aus seinen Worten, dass „das geistige Leben" für ihn vor allen Dingen, wenn nicht ausschliesslich, im Denken bestehen muss. Und da auch Pferd und Hund, auch Ochs und Esel denken, so folgt für seinen Standpunkt, dass „das Geistige", davon er redet, nicht auf die Menschenwelt beschränkt sein kann, wenn es auch in dieser vielleicht ganz besonders hervortritt. Die Thiere also schlechthin zur „Natur" rechnen (wie Manche thun) und den Menschen um des „Geistigen" willen über die Natur erheben wollen, das geht nicht auf einem Standpunkt, wie der Eucken'sche ist.

S. 19 der „Grundbegriffe" bezeichnet Eucken als das entscheidende Problem der Gegenwart „das der Realität und der Bedeutung des geistigen Lebens". Eine naturwissenschaftliche, von Baco ausgehende und eine philosophische, auf Spinoza zurückführende Strömung stellen nach ihm „die selbstständige Subsistenz des geistigen Lebens" in Frage. Für jene erstere Strömung werde das Geistige, „der ganze specifische Inhalt des geistigen Lebens" zu einer Art Illusion. Eucken fordert dagegen, dass „das specifisch Geistige als ein zur Welt gehöriges" Anerkennung finde; was „im Geist gegeben", sei auch im Universum gegeben; „der Geist" müsse in den Bau des Ganzen aufgenommen werden und bei seiner Auffassung mit in Anschlag kommen. — Die andere philosophische Strömung verbanne „mit eiserner Consequenz alle specifischen Lebensformen des Geistes, die Werthbestimmungen, Zwecke u. s. w. als Trugbilder aus der wirklichen Welt". Aber hier walte ein πρῶτον ψεῦδος, nämlich „eine Auffassung, die Geist und Bewusstsein gleichsetzt", während der Geist nicht in ein bloses Bewusstsein von Aeusserem aufgehe, sondern eine innere Welt, ein Fürsichsein bilde, in dem erst das Bewusstsein auftrete. „Nicht erst der reflectirende Kopf ersinnt Werthbestimmungen und Zwecke, sondern dieselben beherrschen von Anfang an das menschliche Leben und zeigen sich selbst weit darüber hinaus in allem Seelischen wirksam" (S. 20 u. 21). Weit über das menschliche Leben hinaus! Schon richtig, auch die Thierwelt steht

unter der Einwirkung von Werthbestimmungen und Zwecken. Gras hat Werth für die Antilope, aber nicht für den Löwen, Fleisch hat für die Antilope keinen Werth, beim Löwen dagegen ist es umgekehrt. Der Biber arbeitet mit seinem Schwanze zu dem Zwecke, einen seine Wohnung schützenden Damm am Flussufer zu bauen, andere Thiere, die sich auch unterirdische Wohnungen graben, kennen einen derartigen Zweck des Dammbaues nicht. Das Seelische über das menschliche Leben hinaus muss die Thierwelt sein, und so erkennt Eucken selbst an, dass die Thierwelt von seinem „Geist" nicht abgeschlossen werden kann. Bewusstsein, das erst innerhalb des geistigen Fürsichseins auftreten soll, findet sich bei den Thieren, also müssen sie in den Bereich des geistigen Lebens hineingerückt werden.

Wir hören da von dem „specifisch" Geistigen, das selbstständige Subsistenz haben soll, im Universum gegeben sein soll, zur Welt gehören soll, das aber nicht dem Bewusstsein gleichgesetzt werden darf, das eine innere Welt für sich ist, innerhalb dessen erst das Bewusstsein auftritt. — Kann man aus allen diesen Aussprüchen irgend eine Klarheit davon bekommen, was dieses specifisch Geistige für Eucken sei? Ich bin das nicht im Stande. Nach den früheren Worten muss das Denken als das specifisch Geistige gelten; aber hat das Denken selbstständige Subsistenz in der Welt, im Universum? Unmöglich, denn es ist nur eine Thätigkeit, und eine solche hat nie eine selbstständige Subsistenz, ist vielmehr stets nur accidentell. Und tritt erst innerhalb des Denkens das Bewusstsein auf? Nimmermehr, vielmehr umgekehrt: erst innerhalb des Bewusstseins tritt das Denken auf; wo kein Bewusstsein, da auch kein Denken; soweit Bewusstsein, soweit möglicher Weise auch Denken. Unwillkürlich schiebt Eucken an die Stelle seines „denkenden Geistes" unter der Firma „geistiges Leben" etwas ganz Anderes unter; aber was eigentlich, das erfährt man nicht.

Doch halt! Später S. 25 bestreitet unser Philosoph die Auffassung, als ob der Geist selbst etwas „Zusammengesetztes" sein könne, und dabei gibt er folgende Erklärung: „Der Geist selber, d. h. eben das Sein, welches einzig und allein unter

dem uns zugänglichen eine innere Einheit besitzt, und daher jeder metaphysischen Betrachtung als am meisten real gilt". — Der Geist also ein Sein — nun das ist leider auch ein weit verbreiteter Missbrauch, „ein Sein" zu sagen statt „ein Seiendes" (ὄν); doch verstehe ich, Eucken will sagen, der Geist gilt ihm für etwas wirklich Existirendes, nicht für eine blosse Vorstellung, und — er besitzt nach seinem Urtheil einzig und allein eine innere Einheit.

Gegen diese letztere Behauptung aber muss sofort Einspruch erhoben werden; jeder Thierleib, jeder Pflanzenkörper, jeder Krystall besitzt eine innere Einheit von seinem Entstehen an bis zu seinem Untergang, aber im Reich der Gedanken (d. h. nach Eucken: im geistigen Leben) wogt es hin und her; ein Gedanke bestreitet den anderen, nicht allein im „Universum", wo das Denken vieler Individuen zusammenstösst, sondern im einzelnen Individuum selbst. Die innere Einheit der Gedanken ist da oft schon nicht zu finden. Wenn man hineinsehen könnte in die Psychen so vieler Menschen, welche innere Zerrüttung statt innerer Einheit, welch' Ankämpfen verschiedener Gefühle, Wünsche, Strebungen gegen einander würde man finden! Eine Einheit des Bewusstseins gibt es ja trotzdem im Zustand der gesunden Seelen, aber Eucken erklärt es ja ausdrücklich für einen grundstürzenden Irrthum, unter Geist das Bewusstsein zu verstehen; und Wahnsinn zerstört bekanntlich oft auch diese Einheit im Bewusstsein, während das Bewusstsein selbst noch fortbesteht. Auf jeden Fall möchte die innere Einheit im Denken eines Hundes, Pferdes, Rindes noch hervorstechender sein und sich sicherer offenbaren, als die innere Einheit im Denken so vieler Menschen, die nur zu oft anders wollen als sie thun, anders reden und also andere Gedanken vorbringen als worauf ihr Streben geht, das doch wiederum seinerseits an gewisse Gedanken gebunden ist. — Nein, die angeführte Erklärung, die das Dunkel scheint lichten zu wollen, steht auf ganz unhaltbaren Füssen und vermehrt nur noch die Finsterniss.

Hat Eucken immer das Bewusstsein, dass es der „denkenden Geister" viele neben einander gibt, und dass, wenn ihr Denken auch gewissen Gesetzen folgt, doch jeder einzelne

solche denkende Geist nach seiner eigenen Norm gemessen und betrachtet werden will, oder steht er auf dem Standpunkt des schwätzenden Literatenthums, das oft vom Geist redet wie von der Luft und vom Aether, als ob Geist ausgegossen wäre durch das All und nur hie und da zu besonderer Offenbarung und Gestaltung käme? — Ich denke, unser Philosoph will eigentlich diesen Standpunkt nicht theilen, aber derselbe wirkt auf seine Darstellung ein und zieht sie ab und zu unwillkürlich zu sich herüber. Es ist höchst verdächtig, wenn Eucken vom Geist in der Einzahl redet, wie das an den angeführten Stellen immer wieder der Fall ist. Was heisst denn das z. B. „im Geist gegeben"? „Der Geist" wird zu einem Nebelmeer, in dem wir ohne bestimmte Aussicht herumtappen; die innere Welt, die er bilden soll, lässt sich durchaus nicht abgrenzen. Gehören in diese innere Welt alle seelischen Erscheinungen oder nur einzelne? alle seelischen Erscheinungen im Menschen wenigstens oder nur irgend welche besondere Züge der menschlichen Psyche? und warum das? Darauf bekommt man bei unserem nach anderen Seiten hin so klaren und wohlbedachten Philosophen keine Antwort, so wenig man so eine Antwort bekommt, wenn man die Leute draussen auf den Gassen und in der Tagespresse von geistigem Leben schwatzen hört, dass Einem die Ohren summen möchten. Ach leider, wo Begriffe fehlen, da stellt in unseren Tagen kein anderes Wort so zur rechten Zeit sich ein wie das Wort „Geist".

S. 257 der „Grundbegriffe" ist die Rede von „leitenden Geistern"; als solche werden genannt Descartes, Leibniz und Kant. Gut; hier redet der Verf. im Bewusstsein, dass jeder „denkende Geist" etwas für sich ist und dass man jeden einzelnen für sich betrachten muss. Aber S. 263 heisst es: Auch inductiv verfahrende Philosophen „fassen auf praktischem Gebiet den Geist als einen Idealbegriff, bestimmt durch einen Vernunftinhalt und eine an sich werthvolle, allem Aeussern überlegene Innerlichkeit". — Nun wahrhaftig der „denkende Geist" im Sinne Euckens oder l'âme ist kein Idealbegriff, sondern einfach Bezeichnung für eine der Erfahrung vorliegende Erscheinung, die in vieltausendfältiger Einzelge-

staltung der Beobachtung entgegentritt. Und wenn der Philosoph das Wort Geist für diese „reale" Erscheinung in Beschlag genommen hat, wenn es ihm zur Bezeichnung dieses Erfahrungsbegriffes dient, wie kann er dann dasselbe Wort verwenden wollen, um „auf praktischem Gebiet" (ich bekenne, dass ich mir bei diesem Beisatz wieder nichts deutliches vorzustellen vermag) einen Idealbegriff damit zu bezeichnen? Das muss doch auf alle Fälle Verwirrung der Begriffe durch unbedachte Verwendung desselben Wortes geben. — S. 78 finden wir den Ausspruch: „Der Geist gelangt auch über sich selbst nur mit Hülfe erfahrungsmässiger Thätigkeit zum Bewusstsein". Wenn der Geist dasselbe ist, was Leibniz l'âme genannt hat, so ist das richtig, also sage man dann, um deutlich zu reden: Die Seele gelangt auch über sich selbst u. s. w., wobei dann an jede einzelne existirende Seele zu denken ist. Soll aber der Geist ein Idealbegriff sein, dann dürfte schwerlich erfahrungsmässige Thätigkeit zeigen, was Ideales an ihm ist. So schwanken Eucken's Worte herüber und hinüber.

S. 48 findet sich, da sonst häufig vom geistigen Leben zu lesen ist, auch einmal „Seelenleben"; man merkt, beides soll nicht ganz dasselbe sein, aber wo bleibt die deutliche Unterscheidung? S. 49 heisst es dann: „Unsere Vorstellungen von der Seele stellen sich im Grunde als Theorien und Hypothesen heraus (wie ja auch der Begriff der Seele selber empirisch angesehen eine Hypothese ist)". Die Behauptung ausserhalb der Klammer ist richtig, aber die in der Klammer ist falsch. Die Empirie nöthigt mich beseelte und unbeseelte Wesen zu unterscheiden, sie nöthigt mich das Reich der beseelten Wesen mit der Thierwelt abzuschliessen, wenn auch Leute, die scheinbar auf Empirie pochend ihr doch nur ein Schnippchen zu schlagen gewohnt sind, wenn die auch noch Pflanzen und Krystallen und am Ende gar noch jedem Stein und Klotz Seelen zuschreiben wollen. Was die Seele eigentlich ist und woher sie kommt, darüber wissen wir allerdings gar nichts, dass aber in gewissen Wesen wirklich Seelen wohnen, das ist ein sicheres Ergebniss der Erfahrung, das ist keine Hypothese; es müsste denn Jemand auch für

Hypothese erklären wollen, dass im Magneten die mit Magnetismus bezeichnete seltsame Kraft wirklich vorhanden ist. Was diese Kraft eigentlich ist, wissen wir eben so wenig, wie was eigentlich die Seele sei.

Alle Achtung vor Prof. Eucken's Forschungen, aber in Bezug auf unseren Gegenstand hat er sich aus der Gedankenlosigkeit des herrschend gewordenen Sprachgebrauchs nicht herauswinden können. Dieser nämlich bezeichnet als Geist bald die Seele (die Substanz mit den verschiedenen psychischen Thätigkeiten); bald den Verstand oder Intellect (ein besonderes Accidenz der Seele); bald das Denken, welches den Verstand nicht ruhend als Begriff, sondern als in Thätigkeit befindlich bezeichnet; bald ein unbestimmtes Etwas, das man sich vielleicht in unserer Erden-Atmosphäre oder im Weltäther überall herumschwimmend zu denken hat. Uebrigens ist diesem Sprachgebrauch trotz seiner sonstigen Blindheit doch noch eine halbunbewusste Erinnerung geblieben, dass Geist eigentlich etwas anderes sei als Seele, denn ich habe noch nie gehört, dass über Erscheinungen von Seelen berichtet wird, aber Geister erscheinen seltsamer Weise noch, mag ein Mensch solche Erscheinungen für thatsächlich oder für Märlein halten. Unbeschadet dessen, dass ein gewisser Mr. Slade bereits als betrügerischer Taschenspieler entlarvt und verurtheilt worden war, sind Slade'sche Geister dem Leipziger Prof. Zöllner über mit Sand bestreute Tafeln getappt und haben ihn mit Abdrücken ihrer Füsse und Hände beglückt. Geister! wahrhaftig. Seelen will der Sprachgebrauch durchaus nicht erscheinen lassen, trotzdem er sich in das Wort „Unsterblichkeit der Seele" gänzlich verrannt hat; aber Geister lässt er erscheinen. Wie würde ein Theater-Publicum die Nase rümpfen, wenn statt Banquo's Geist auf einmal Banquo's Seele auf den Brettern erscheinen würde, sie, die doch erscheinen müsste, wenn anders es bei dem Wort von der Unsterblichkeit der Seele sein Bewenden haben sollte; denn soll's denn nicht das Unsterbliche an Banquo sein, das von Mörderhand nicht vernichtet werden konnte, welches auf der Bühne erscheint? —

Aus dem Aufsatz über Nicolaus von Cues in diesen

Heften Band XIV S. 449 ergibt sich, dass Eucken auch das lateinische Wort mens mit Geist verdeutscht (S. 460 oben), aber mit welchem Rechte? Er führt selbst S. 460 Anm. 1 das ehrliche Wort des Cusaners an: ego mentem intellectum esse affirmo. Nach dieser Erklärung ist mens ein Accidenzbegriff, worauf ja auch die Sprache selbst in Wortbildungen wie amens, demens hinweist (während das deutsche Wort Geist ursprünglich entschieden einen Substanzbegriff bedeutet). Warum übersetzt nun Eucken nicht Intellect oder Verstand? Was Intellect im Latein, das ist Verstand im guten Deutsch, woran auch der Umstand nichts ändert, dass mens eines Pluralis fähig ist, Verstand nicht, denn das ist nur sprachliche Eigenthümlichkeit. Anm. 2 auf S. 463 belehrt uns: „Intellectus wie die deutschen Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts mit »Verstand« zu übersetzen, dürfte dem jetzigen Gebrauch des Wortes gegenüber nicht wohl zulässig sein." — Wenn es aber doch einmal so übersetzt werden muss! Wie kann denn ein Uebersetzer einem unbedachten Sprachgebrauch zu Liebe den Sinn seines Autors alteriren? Nun freilich noch Andere verdeutschen heute mens mit Geist, aber sie Alle thuen es ohne Berechtigung und werfen so vielfach auf die noch verhältnissmässig (freilich nirgends ganz) klaren Lehren früherer Zeiten den Schatten gegenwärtigen Wortmissbrauchs.

Man gestatte mir nun, dass ich mich weiter zu J. H. Witte's mir sehr interessantem und in seiner Polemik gar treffendem Aufsatze wende: „Die Lehre vom subjectiven Antheil des Geistes an allem Erkennen und der Apriorismus" (in diesen Heften Band XIV S. 470). — Warum denn aber, muss ich gleich sagen, Antheil „des Geistes"? warum nicht Antheil der Seele, oder des Verstandes, oder des Intellectes? Auch hier sind wir gleich im Fahrwasser der unbedachten Ausdrucksweise der Gegenwart. Witte erklärt S. 481 den Menschen für ein Doppelwesen, „weil es für ihn sowohl mittels äusserer als auch mittels innerer Wahrnehmungen sich unmittelbar als Thatsachen bietende Erfahrungen gibt." Will er mit dem Ausdruck „Doppelwesen" den Menschen über die Thiere erheben? Es scheint so. Aber ist das möglich?

Nimmermehr; denn was sind jene Erfahrungen mittels innerer Wahrnehmungen? Er führt selbst S. 480 an: „dass etwas mich freut," „dass ich Schmerz empfinde," „dass ich hoffe." Aber sind das Wahrnehmungen, die blos der Mensch macht? Keineswegs. Quäle nie ein Thier zum Scherz, denn es fühlt wie du den Schmerz! Es ist zu bedauern, wenn man philosophischen Irrthümern gegenüber Kinder-Sprüchlein ins Feld führen muss; aber was kann es helfen! Und wenn ich Hut und Stock nehme, so weiss mein Hund, dass ich ausgehen will, und hofft mitgenommen zu werden und bittet darum unter heftigen Freuden-Bezeugungen, die sich noch mehren, wenn er hört: Ja, heut mit! Aber mit grosser Betrübniss verkriecht er sich wieder, wenn ich ihm zurufe: Nicht mit! Worte, die er sofort gut versteht. Freude, Schmerz, Hoffnung gibt es nicht nur in der Menschenwelt, auch in der Thierwelt. Und wenn der Mensch um desswillen ein Doppelwesen ist, dann sicher auch die höher organisirten Thiere, wahrscheinlich aber alle Wesen, denen die Bezeichnung „Thier" im Ernst ertheilt werden kann.

Es redet nun Witte S. 489 „von einem ursprünglichen Drange des Geistes, mittels der Seele in den Sinnen zu functioniren", weil die Natur für sich allein der Seele noch nicht genug Befriedigung biete. Hier werden Geist und Seele unterschieden, aber wie? Das verstehe ich nicht. Auch bei Witte ist der Geist Bezeichnung für den Intellect oder Verstand (das ist nun einmal das richtige deutsche Wort, vor dem der Nebel fällt). Aber functionirt denn der Intellect mittels der Seele in den Sinnen? Unmöglich, vielmehr die Seele functionirt sowohl mittels der Sinne wie mittels des Intellects, denn der Intellect ist Accidenz der Seele und die Sinne sind Accidenzen, nimmermehr aber ist die Seele ein Accidenz des Intellects. Würde Witte nicht aus dem verderbten Sprachgebrauch den ganz vag und unbestimmt gewordenen Ausdruck „Geist" blindlings aufgegriffen haben, würde er ein deutliches unverfälschtes Wort gebraucht haben, dann würde es ihm schwerlich widerfahren sein, den Sachbestand gerade umzukehren.

Was ist aber nach Witte die Seele? „Die Seele ist

nichts anderes als der Inbegriff aller Besonderungen des Geistes, die aus einem und demselben Individuum hervorgehen" (S. 489). Wie soll ich das verstehen? Ich kann es nur so fassen: Durch das Universum ist Geist ausgestreut; der besondert sich hie und da, bald in dem, bald in jenem Individuum; in einem und demselben Individuum kann er sich zu gleicher Zeit, also auf verschiedene Weise besondern; fasst man alle diese Besonderungen des Geistes an demselben Individuum in eine Einheit zusammen, so hat man dieses Individuums Seele. — Das klingt sehr tiefsinnig, ist aber in der That nur eine grundlose Dichtung im Anlehnen an einen verderbten sinnlosen Sprachgebrauch. Von dem im Universum herumvagirenden Geist, der sich in uns Menschen besondert, dann aber auch in meinem Hund und Ochsen sich besondern muss, hat meine Erfahrung bis jetzt noch keine Spur aufgefunden. Die Seele ist erfahrungsmässig der Inbegriff gewisser (eben aller seelischen, psychischen) Erscheinungen an einem bestimmten Individuum; zu ihren Accidenzen, zu diesen Erscheinungen gehören auch Freude, Hoffnung, Schmerz; eine dieser Erscheinungen ist der Intellect; aber keineswegs macht der Intellect die Seele, sondern er haftet an der Seele.

Es folgen alsbald dort die weiteren Worte: „Denn von dem Geiste hat sie [die Seele] jene Grundlage, durch die jede individuelle Bethätigung des Subjectes eine unmittelbare Beziehung zur allgemeinen, in der ganzen Schöpfung ausgebreiteten Vernunft hat, aus der auch sie selber hervorgegangen ist." Was ist hier für ein Unterschied zwischen dem Geiste und der allgemeinen Vernunft gedacht? Ich weiss nicht. Man könnte meinen, der solche Worte redende Philosoph sei Pantheist vom reinsten Wasser, ein Pantheist, der Selbstständigkeit, Freiheit, Zurechnungsfähigkeit des einzelnen Individuums vollständig in Abrede stellen wolle. Aber Dr. Witte ist doch wohl ein solcher nicht, er bekommt nur den Anschein es zu sein, weil er unbesehen mit dem verdrehten Sprachgebrauch seiner Zeit einherfährt.

Noch wenden wir uns ein wenig dem Artikel von L. Weis zu über: Gustav Biedermann's Philosophie als Begriffswissen-

schaft. 1. Theil. Die Wissenschaft des Geistes (Band XIV der Hefte S. 500). Mich freut die Abfertigung, die Weis dieser Begriffswissenschaft gegeben hat. Ich ersehe daraus, dass für Biedermann die Seele „der am Leib und im Leben sich bethätigende Geist" ist. Nun, das wird wahrscheinlich bei ihm echt pantheistisch zu fassen sein. Herr Dr. Witte ersehe daraus, wie wenig sich für seinen Standpunkt ähnliche Aussprüche passen. Aber was versteht Dr. Weis selbst unter dem Geist? „Das Ding, das in uns fühlt und denkt und das sich zum Begreifen der Welt und seiner selbst erheben will" (S. 503). Aber ist dieses Ding — ich freue mich, dass Weis es so nennt und ihm damit Substanzgehalt zuerkennt — ist dieses Ding wirklich Geist zu nennen? Was in mir fühlt, ist meine Psyche oder Seele, was in mir denkt, ist wieder meine Seele, sie denkt kraft ihres Verstandes. Warum denn den nebelhaften Ausdruck Geist wählen, wo wir an dem soliden Wort „Seele" vollständig genug haben? Für Fühlen und Denken reicht dieses Wort aus. Die Welt als solche begreift aber kein fühlender und denkender Mensch, wenn er auch Einzel-Wahrnehmungen und Erfahrungen in der Welt haufenweise macht. Auch begreift Niemand sich selbst, was er ist, woher er kommt, wie er geworden; sondern Jeder kann sich nur so beobachten, wie er gerade in die Erscheinung tritt; und da findet allerdings auch mein Intellect, dass noch hinter meiner Seele, der dieser Intellect selbst anhaftet, etwas anderes verborgen liegen muss, was hinter der bloss thierischen Seele nicht liegt. Ich finde in den letzten Worten der Weis'schen Erklärung das Streben, ein Ueberseelisches im Menschen zu constatiren. Damit bin ich ja ganz einverstanden, aber ich kann doch neben der Unklarheit der Worte die offenbar versuchte Vermengung des bloss Thierisch-Seelischen mit dem höheren Ueberseelischen im Menschen, an das wir hoffentlich Beide glauben, philosophisch durchaus nicht billigen. Diese Vermengung ist da, denn auch im geringsten Wurm ist etwas, das fühlt, so gut wie in mir, dem Menschen, ein Fühlendes ist, aber ich hoffe doch, dass Weis darum dem Wurm nicht wird „Geist" zuschreiben wollen.

Vermengung des zu Scheidenden, Vermengung des Thierischen und speciell Menschlichen, Unklarheit und Verwirrung in Folge einer Tyrannei des Sprachgebrauchs, der man willenlos sich hingibt in der Meinung, Begriffe zu haben, während man doch nur leere Worte hat, das ist die Signatur der Gegenwart, wenn sie vom Geist redet. Beläge für diese Behauptung könnte ich tausendweise aus der Literatur unseres Jahrhunderts beibringen, ich denke, es genügen die obigen Beispiele, die ich mir bewusst bin, an den edelsten Stellen gesucht zu haben. Fern bin ich davon, die betreffenden Arbeiten sonst für verwerflich zu halten. Und ich selbst werde Jedem dankbar sein, der mir in meinem Reden etwa ähnliche unbedachte Verirrungen nach anderen Seiten hin treffend nachweisen kann.

II.

Wie ist das unbedachte Reden vom Geist aufgekommen?

Eucken machte die Bemerkung, dass deutsche Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts intellectus noch mit „Verstand" übersetzt haben, und also wohl auch mens, sofern dies Wort als gleichbedeutend mit jenem galt. Ja freilich, damals hatte man sich noch nicht in das Reden vom Geist verlaufen.

Cartesius, der Mann des cogito, ergo sum, nennt die denkende Substanz, die er dem Körper als der ausgedehnten gegenüberstellt, die res cogitans allerdings schon mens sive animus sive intellectus sive ratio (2. meditatio de prima philosophia), aber da das lateinische Wort animus, wenn auch oft schülerhaft mit „Geist" verdeutscht, bei seiner Unbestimmtheit (Muth, Streben, Absicht u. s. w.) gar nicht eine philosophische Rolle zu spielen im Stande ist, und da die gehäuften sive sich gegen jedes Missverständniss erheben, ist Cartesius für das Hereinbrechen des unbedachten Redens vom „Geist" keineswegs verantwortlich zu machen. Er hat allerdings den Substanzbegriff anima, Seele nicht sattsam

von dem Accidenzbegriff intellectus, Verstand zu sondern vermocht; aber er hat dem Menschen die anima zugeschrieben, deren passiones zu erklären versucht, ja in der Zirbeldrüse ihren Sitz aufzufinden geglaubt, während er den Thieren den Besitz einer Seele abzusprechen versuchte. Das letztere entschieden mit Unrecht, aber von seinem Standpunkt aus ganz consequent.

Spinoza kennt als Attribute seiner Einen Substanz, die er Gott nennen will, Denken (cogitatio) und Ausdehnung. Mag auch das nachmalige Reden vom Geist sich vielfach auf Spinozistische Voraussetzungen gründen, er selbst ist, soweit meine Kenntniss reicht, für den unbedachten Ausdruck nicht direct verantwortlich zu machen.

Locke stellt als in seiner Weise überaus klarer Denker Untersuchungen an über human understanding, über den menschlichen Verstand oder das menschliche Erkenntnissvermögen, und nicht etwa über human ghost. Und so nennt auch Hume in seinen Untersuchungen immer den Verstand, und nicht etwa den Geist. Ja es lässt sich kaum denken, dass ein Engländer in derselben unbedachten Weise sein Wort ghost würde gebrauchen können, das doch urgermanisch ganz unser deutsches „Geist" ist, in derselben Weise, wie die Deutschen leider jetzt dieses zu gebrauchen pflegen; und mir ist ein solches Beispiel zur Zeit nicht bekannt, wenn ich auch für nicht unmöglich halte, dass gelegentlich ein englischer Schriftsteller durch die deutsche Tradition dazu verführt sein könnte. Die nüchterne und doch dabei der poetischen Darstellung so hochfähige Ausdrucksweise der Engländer hat nicht nur das Wort understanding, sie hat auch noch das andere mind und besitzt an ihm einen wahren Schatz, der sie vor manchen philosophischen Thorheiten bewahrt hat, in die wir Deutschen gerathen sind. Das Wort ghost aber pflegt gebraucht zu werden, wenn man den Blick in das Jenseits richtet, so dass in Sage und Märchen stets ghosts erscheinen und nicht souls oder gar minds. A ghost is a departed soul, eine abgeschiedene Seele, welcher letztere Ausdruck allerdings auch gebraucht wird. So hat sich offenbar die englische Sprache gegen den Wirrwarr in den an-

thropologischen Terminis kräftiger gewehrt, als so manche andere.

Ich habe da ein altes englisch-deutsches Lexicon vom Jahre 1777. Darin finde ich für ghost die Bedeutungen angegeben: ein Geist, die Seele (offenbar ein Geist, wie solche zu erscheinen pflegen; aber die abgeschiedene Seele, wie sie von jedem Menschen im Jenseits sich befindet); für soul: die Seele, der Geist u. s. w.; für mind: Gemüth, Sinn, Meinung; die Bedeutung Geist oder Seele findet sich bei mind nicht. — Aber nun schlage man neuere Lexica auf; da stehen nicht bloss bei soul und ghost immer beide Bedeutungen Seele und Geist in grauser Vermischung, da heisst es auch bei mind in toller Wortmengerei: Gemüth, Sinn, Seele, Geist, Verstand u. s. w. — In der That, man vermengte schon gegen Ende des vorigen Jahrhunderts im Deutschen die Worte Seele und Geist nach Belieben, aber man hatte es doch noch nicht so weit gebracht, auch ein Wort wie das englische mind in dieser Mengerei mit aufgehen zu lassen, das scheint man erst in unserm Jahrhundert fertig gebracht zu haben.

Leibniz war als bald lateinisch, bald französisch schreibender Autor nicht in der günstigen Lage eines Locke. Er gebraucht zwar gern, um das im Menschen Fühlende und Denkende zu bezeichnen, den Ausdruck anima, l'ame, aber er vertauscht diesen Ausdruck, wo es sich um Menschen handelt, auch mit dem andern esprit. Seine Nouveaux essais erstrecken sich im Titel nicht etwa auf l'esprit, sondern auf l'entendement humain, was die richtige Uebersetzung des Locke'schen human understanding ist, und der Autor selbst erklärt (2, 21, 5): dans mon sens l'entendement repond à ce que chez les Latins est appellé intellectus; aber im Laufe der Darstellung tritt unwillkürlich l'esprit an die Stelle von entendement. Der Lockianer Philalethe vertritt dort (2, 11, 11) die Meinung, dass die Thiere in einem gewissen Grade la raison haben, dass sie raisonnent, wie sie auch du sentiment haben. Und Leibniz selbst in der Person des Theophile muss zugestehen, dass ihnen in einem sehr weiten Sinne (!) raisonnement nicht abgesprochen werden kann, aber

er möchte doch (j'aime mieux) dieses Wort auf den Menschen beschränken. Da nun aber entschieden der an die Stelle des entendement im Laufe der Verhandlung getretene esprit es sein soll, qui a la raison, qui raisonne, so folgt, dass Leibniz mindestens auch dans un sens fort étendu den Thieren den esprit zusprechen musste. Aber das will er nicht, und um es nicht zu müssen, sucht er eben das raisonnement den Thieren abzusprechen und dem Menschen zu reserviren; er thut so, nicht weil der Gegenstand es so mit sich bringt (der bringt gerade das Gegentheil mit sich), sondern weil seine Liebhaberei dahin geht. Theophile verkündet (2, 21, 5): les bêtes n'ont point d'entendement, wobei er aber selbst diese Worte wieder seltsam restringiren muss: sie haben des impressions plus remarquables et plus distinguées, aber nicht des idées distinctes avec le pouvoir de reflechir et d'en tirer des verités necessaires. Ebensowenig haben sie une pensée, denn pensée ist nur une perception jointe à la faculté de reflechir. — Das sind vom Vorurtheil dictirte Behauptungen, da idée in diesen Ausführungen nur die Bedeutung „Vorstellung" hat und haben kann; ein Zugthier hat z. B. eine idée très-distincte von der Peitsche und reflectirt über sie und die möglicher Weise von ihr kommenden Streiche sehr genau, gerade so genau wie der vom Aufseher angetriebene und bedrohte Sklave; die Frage aber nach nothwendigen Wahrheiten (schon Pilatus durfte dieser Nothwendigkeit zum Trotz fragen: was ist Wahrheit?) in die psychologische Frage nach dem entendement und der pensée überhaupt einmengen, d. h. die Untersuchung gewaltsam in vorbestimmte Bahnen drängen.

Theophile erklärt sich dort (2, 1, 12) gegen die Cartesianer, die den Thieren die Seelen absprechen wollen; er glaubt, que les bêtes ont des ames imperissables et que les ames humaines et toutes les autres ne sont jamais sans quelque corps. Das ist an sich ganz correct und in Uebereinstimmung mit der Monadologie; wer einmal die Seele des Menschen für unvergänglich hält, wird folgerichtig dieselbe Unvergänglichkeit auch den Thierseelen zusprechen müssen. Aber was ist nun für ein Unterschied zwischen einer ame

imperissable und einem esprit? Und doch hütet sich Leibniz, die unvergängliche Thierseele esprit zu nennen.

So könnte man vielleicht urtheilen: Bei Leibniz ist der Ursprung der heute so verbreiteten Redeweise zu finden, die zwar den Thieren Seelen nicht mehr absprechen kann, die aber nur in Bezug auf den Menschen vom „Geist" zu reden beliebt, ohne doch die Bereiche der beiden Termini Seele und Geist wirklich in strenger Fassung scheiden und sondern zu können. Und daran dürfte auf alle Fälle etwas Wahres bleiben, aber dabei darf nicht vergessen werden: Leibniz redet nie vom esprit als einem im All herumvagirenden Etwas, das etwa in der menschlichen Seele Gestalt annimmt oder sich besondert, nein er denkt stets an den Einzel-esprit, der in einem gewissen Individuum wohnt, l'esprit ist für ihn ein individueller, kein universeller Begriff. Er muss folgerichtig Gott als ungeschaffenen Geist bezeichnen, und doch sucht er das zu vermeiden und sagt lieber geradezu Dieu; die esprits aber, von denen er gern in der Mehrzahl redet, sind esprits créés, und unter sie gehört notre ame (a. a. O. 3, 6, 11). Die Vertauschung der Worte Seele und Geist, doch so, dass sie nur für das Gebiet der Menschheit vertauscht werden, die Vertauschung der Worte Verstand, Intellect, Geist, doch so, dass der Verstand eigentlich den Thieren abgesprochen wird, hat also an Leibniz Autorität und Stütze; aber wer beim Worte Geist an etwas anderes denkt, als an die individuelle denkende Seele, der kann sich nun und nimmermehr auf den monadistischen Philosophen berufen.

Die Franzosen fangen mittlerweile an, mit ihrem Wort esprit Missbrauch zu treiben, so dass das Wort sich zu einem ästhetischen Accidenz-Begriff gestalten muss, der die Wohlgefälligkeit schöner Kunstwerke bedingen soll, ja dass das Wort zuletzt wohl gar in den Begriff „schlagfertiger Witz" sich verflüchtigt. Und der Deutsche als des Franzmanns Affe fängt an, in eben demselben Sinne sein angestammtes edles Wort „Geist" zu verwenden. Während noch im 17. Jahrhundert ein „geistreiches" Buch ein solches war, in dem man sich den heiligen Geist zu dem Leser redend dachte, werden später frivole Floskeln eines Voltaire und

ähnlicher Kunden als „geistreiche" Aussprüche gefeiert; als geistreich gilt nach und nach das Schlüpfrige, ja das offenbar Obscöne, wenn ihm nur ein Mäntelchen umgehängt ist. Unter dem Banne dieses aus Frankreich zu uns importirten Sprachgebrauchs krankt noch heute unsere deutsche Redeweise. Und was z. B. der Engländer treffend und stichhaltig presence of mind nennt (Gegentheil: absence of mind), das hat sich das Volk der Denker gewöhnt, als Geistesgegenwart (!) zu bezeichnen.

Kant schrieb einst von den „Träumen eines Geistersehers" und brauchte also damals das Wort Geister in durchaus correcter, durch die Sprache gebotener Weise. Aber er hat sich später den Einwirkungen des französischen Sprachgebrauchs nicht entziehen können. In der Kritik der Urtheilskraft § 49 redet er von der Bedeutung des Ausspruchs „ohne Geist." „Geist in ästhetischer Bedeutung heisst das belebende Princip im Gemüthe." Eine höchst wunderliche Erklärung! Und dieses Princip sei „das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen." In der Anthropologie § 47 behauptet er: Im Deutschen sei es anders als in der französischen Sprache, wo Geist und Witz einerlei Namen führen: esprit. Der Vorrath von Witz mache es für uns Deutsche nicht aus, geistvolle Personen müssten ein Interesse erregen, und zwar durch Ideen. Das französische Wort genie könne mit „eigenthümlicher Geist" verdeutscht werden. Daselbst § 61: Geschmack sei ein blosses regulatives Beurtheilungsvermögen der Form, Geist aber das productive Vermögen der Vernunft, Ideen zu schaffen. — Durch solche Aussprüche sucht sich unser Altmeister mit dem Sprachgebrauch seiner Tage schon auseinander zu setzen; einen philosophischen Werth haben sie nicht, denn es war ein reiner Missbrauch, das Wort „Geist" ästhetisch verwenden zu wollen; leider hat Kant nicht erkannt, dass derselbe rein auf einer Düpirung durch französische Einflüsse beruhe. Da er aber wenigstens nicht mit der Erklärung hinter dem Berge gehalten hat, dass er so in das Wort Geist ästhetischen Gehalt fasse, so konnten durch ihn keine weiteren Missverständnisse erzeugt werden. Auf keinen Fall können sich Diejenigen auf Kant berufen,

die mit Geist jenes unbestimmte Etwas bezeichnen, das in der Luft schwebt und hie und da im Individuum sich „besondert."

In seiner „Religion innerhalb u. s. w." kommt Kant auf die Lehre der heiligen Schrift vom „verführenden Geist," einem „Geist von ursprünglich erhabener Bestimmung." Er gebraucht also hier wieder das Wort „Geist," das ihm ästhetisch blosser Accidenzbegriff ist, als Ausdruck eines Substanzbegriffes, wie es ursprünglich als solcher von der deutschen Sprache einzig und allein geboten worden ist. Sonst vermeidet er diese Verwendung des Wortes, er sagt lieber „vernünftiges Wesen," wo er auf Grund der echten sprachlichen Tradition hätte „Geister" sagen können.

Dem Menschen legt er eine „Seele" bei, und wiewohl er die seiner Zeit colportirten Behauptungen über die Seele, deren Tendenz immer war ihre Unsterblichkeit zu erhärten, als Paralogismen hinstellt und selbst behauptet: „dass wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer (vom Leibe) abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können" (Kr. d. rein. V., 2. Aufl., S. 420) — so hat er doch den Begriff selbst, den er mit dem Worte Seele verbindet, als einen nothwendigen Erfahrungs-Begriff erkannt und gebraucht. Er hat leider die psychologischen Termini, mit denen er handirte (wie Verstand und Vernunft), nicht sattsam kritisch geprüft und festgestellt, aber an dem heut üblichen unbedachten Reden vom „Geist" trägt er keine Schuld. Er hat weder den Geist in einen allgemeinen Nebel verflüchtigt, noch an die Stelle des denkenden Verstandes oder der Vernunft ihn gesetzt, wie heut so Viele thun.

Und will man erkennen, wie die Kant eng angeschlossenen Schüler das Bewusstsein nicht verloren haben, dass „Geist" zunächst den Gedanken einer übersinnlichen Substanz mit rein individueller Bedeutung in sich befasst, so braucht man nur in Krug's philosophischem Wörterbuch die Artikel: Geist, Geisterlehre, Geisterwelt u. s. w. nachzulesen.

Gottlieb Fichte operirt mit seinem Ich und Nichtich, erdichtet auch ein absolutes Ich, aus dem er die individuellen

Ichs ableiten will; so kann auch er noch nicht als directer Urheber des unbedachten Redens vom Geist namhaft gemacht werden, aber freilich barg das Phantasma des absoluten Ichs thatsächlich bereits in sich den Schwindel, der bald darauf mit dem Worte „Geist" getrieben worden ist.

Es sind die Nachtreter Fichte's auf der abschüssigen Bahn des philosophirenden Phantasirens, es sind Schelling und Hegel, die für das Aufkommen der schwindelhaften Verwendung des Wortes Geist direct verantwortlich zu machen sind. Es lag ja schon vorher etwas Dunkeles und Unbestimmtes in dem Worte, es dachten sich Verschiedene Verschiedenes dabei, während das Wort Seele nie so verschiedener Auffassungen fähig gewesen ist, wie hätten nun nicht Männer, welche die deutsche Sprache darum für philosophisch besonders brauchbar hielten, „weil sie so viel doppelsinnige Worte hat," wie hätten sie nicht so ein Wort wie Geist mit besonderer Vorliebe zu ihren absoluten Kunststücken benutzen sollen!

Bei Schelling tritt der Gegensatz von Natur und Geist als grundlegend hervor, ein Gegensatz, der seitdem auch von Solchen benutzt und verarbeitet worden ist, die nicht Anhänger der absoluten Philosophie waren. Aber wenn Geist ursprünglich ein individuelles, übersinnliches Wesen bedeutet, werden Geister dann nicht selbst eine „Natur" haben? Spinoza stellte der natura naturata die natura naturans entgegen; man könnte wirklich in Versuchung kommen, hier gegen die späteren Absoluten den Vater Spinoza ins Feld zu führen. Welt der Sinnen-Dinge oder sinnlich wahrnehmbare Welt und Geisterwelt, das allein wäre ein begründeter, gültiger Gegensatz; Natur und Geist werden rein willkürlich in Opposition gestellt. Auch ein Gegensatz von Gott und Natur passt nicht recht, der althergebrachte Gegensatz von Gott und Welt ist allein berechtigt, aufgestellt und besprochen zu werden. Wenn Schelling (kraft dessen, was er „transcendentalen Idealismus" nannte oder was man als sein „Identitäts-System" bezeichnet hat) die Natur als negativen oder realen Pol des absoluten Nichts, von ihm euphemistisch als absolute Indifferenz bezeichnet, den Geist als positiven oder idealen Pol

hinstellt; wenn er die Materie den „erloschenen Geist" nennt; und wenn er wieder andererseits den Geist als Subject (der bekannte „denkende Geist" reagirt noch aus dem Nebel), die Natur als Object bezeichnet, so weiss unser Einer nicht, was er dazu sagen soll, denn das bekannte Mühlrad fängt sofort an im Kopfe herumzugehen. — So muss ich denn urtheilen: durch Schelling zunächst ist aufgekommen das bodenlose philosophische Gerede vom „Geist" als einem erhabenen Etwas, das aber weder Hand noch Fuss hat, das unfassbar wie ein Nebel dahinschwebt, dann aber in der That auch einem giftigen Nebel vergleichbar sich auf die gesunden Gedanken eines Menschen wirft, um sie bodenlos zu verwirren. Schelling hat, soweit meine Erkenntniss reicht, zuerst auf philosophischem Gebiet in diesem Maasse unserer deutschen Sprache kühnlich ins Gesicht geschlagen.

Wenn nun hinter dem gelenken Schelling der unbehülfliche Hegel herkam, ein wüstes Buch schrieb, das er „Phänomenologie des Geistes" nannte, wenn er den „Geist", diesen Nebel als die in sich zurückgekehrte Idee darstellte, wenn er dem subjectiven und objectiven Geist, von denen er orakelte, noch den absoluten Geist hinzugesellte, der aber des auf märkischen Sand versetzten Schwabenthums bedurfte, um endlich einmal nach vielen vergeblichen Versuchen wirklich zum Bewusstsein zu kommen: so wurde damit allerdings die Sache immer noch bunter; aber wundern darf man sich nicht zu sehr über solchen Epoche machenden Fortschritt in Verzerrung von Sprache und Denken, denn — ist einmal Nebel für Weisheit ausgeschrien — dann, je dicker die Finsterniss und an sich unverständlicher die Worte, um so mehr werden Viele versucht sein, in ihnen tiefe, tiefe Weisheit zu suchen und diese Worte unbesehen nachzusprechen, wie es denn geschehen ist.

Die sogenannte Philosophie des Absoluten ist für den Missbrauch, der mit dem Worte „Geist" in unsern Tagen tausendfältig getrieben wird, verantwortlich zu machen. Wie die Seuche, die am Mittag verderbet, hat diese der von unseren Altvorderen vererbten ehrlichen Sprache schon Hohn sprechende Weisheit vom „Geist" sich Bahn gebrochen durch das

Volk der „Denker". Je weniger man sich irgend etwas Bestimmtes unter dem herumvagirenden Geist zu denken brauchte, um so bereitwilliger war man, von dem Worte ausgiebigen Gebrauch zu machen. Der Geist ist das „Mädchen für Alles" geworden, das jedem literarischen Lotterbuben dienen muss, von dem aber leider auch edle Köpfe sich in kaum begreiflicher Weise bedienen lassen, weil es halt so Mode geworden ist. Um so mehr aber thut es Noth, dass Diejenigen, die nach den Tagen der absoluten Beschwindelung wieder philosophischen Ernst brauchen wollen und die nicht die Absicht haben, sich noch mit vor den wurmstichigen Triumphwagen jener phantasirenden Helden zu spannen, dass sie sich besinnen auf das, was Denken wie Sprache verlangen, und sich ganz aus den Fesseln losmachen, in welche die Tradition von den Absoluten her auch sie blindlings geschlagen.

Verfolgen wir die oft gar traurige Gedankenlosigkeit der Epigonen in diesem Stück nicht weiter, sie liegt überall offen zu Tage. Erwähnt sei nur noch, dass sogar ein Moritz Venetianer einem von ihm verfassten sauberen Buche, in dem er sich nicht entblödet, auf S. 274 dem geduldigen Leser noch seine Berliner Bordell-Studien aufzutischen, den Titel geben konnte: „Der Allgeist. Grundzüge des Panpsychismus." (Berlin, 1874.) Wären die Expectorationen über jene Höhlen der Schande weggeblieben, würde allerdings diesem Geist, der den Psychismus liefert, wohl noch ein wesentliches Stück gefehlt haben, so dass er nicht als All-Geist sich hätte produciren können. In einem solchen All-Geist-Buche als „grosse Ohreule" u. s. w. verlästert zu werden, wie mir dort S. 7 u. ff. diese Ehre widerfahren ist, muss man sich eben nur zur — Ehre anrechnen. Ich weiss nicht, wo ich gelesen habe, dass ein junger Spanier, der in Deutschland studirt, bei der Rückkehr in sein Vaterland seinen Landsleuten den Venetianer'schen „Allgeist" als das Höheproduct deutscher Weisheit anempfohlen hat. Nun Glück zu, ihr Herren Spanier! Wenn wir nur bei uns diese Ritter vom Geist und Allgeist sammt ihren Frivolitäten aller Art los werden könnten! — —

Auf das, was ich zum Unterschiede vom eigentlichen Gebrauch den bildlichen Gebrauch des Wortes resp. Be-

griffes „Geist" nennen muss (wonach man z. B. vom Geist eines Volkes, eines Buches u. s. w. redet), will ich hier nicht mehr eingehen; ich gedenke darauf erst später in einem vierten Artikel Rücksicht zu nehmen.

Frienstedt bei Erfurt, im December 1879.

Gustav Knauer.

Historische und kritische Bemerkungen zum Zweckbegriff.

Wenn man ein Buch aus dem vorigen Jahrhundert in die Hand nimmt, welches Teleologie in der Welt behauptet, so kann man sicher sein, dass dies Buch auch die Welt für gut erklären wird: der Zweckbegriff schliesst nach der Ansicht der Zeit eben das Merkmal des Guten mit ein. So definirt Baumgarten[1]): „Wenn Jemand etwas braucht oder verbraucht oder missbraucht, um etwas, welches ihm gut zu sein scheint, wirklich zu machen, so wird dasjenige, was Demjenigen, der deswegen handelt, gut zu sein scheint, sein Zweck (finis) genannt"; ebenso Meyer[2]): „Zweck ist etwas, welches sich ein denkendes Wesen als gut vorstellt und um dessentwillen es eine andere Sache braucht oder missbraucht". In unserem Jahrhundert ist die Sache anders; es gibt philosophische Systeme (Schopenhauer, v. Hartmann), welche die Welt teleologisch fassen und doch nicht für gut halten. Es muss also aus dem Zweckbegriff das Merkmal des Guten ausgefallen sein und zwar ziemlich still und unbemerkt, da, so viel ich sehe, niemand sonderlich davon scheint betroffen zu werden, dass man etwas als zweckmässig und doch nicht als gut denkt. Diese Umänderung des Zweckbegriffs ist durch Kant vollzogen, der aber jahrhundertelange Vorbereitungen dazu vorfand. Die ganze Sache wird am klarsten werden, wenn wir sie uns in die Fragen zerlegen:

1) Metaphysik (Deutsch). Halle 1783, § 242.
2) Metaphysik, 1765, § 266.

1) Woher stammt letztlich der Zweckbegriff und die Zweckbehauptung, wie sie in der Leibniz-Wolffischen Schule noch da ist?

2) Wie hat Kant Zweckbegriff und Zweckbehauptung gestaltet, und welche Vorbereitungen dazu lagen ihm vor?

3) Hat Kant mit seiner Abänderung des Zweckbegriffes wohlgethan?

Der Zweckbegriff des vorigen Jahrhunderts geht letztlich zurück auf Aristoteles. Nach Aristoteles [1]) constituiren den Begriff des Zweckes zwei Merkmale, 1) dass er das Ende oder das Letzte in einer zusammenhängenden Reihe von Bewegung oder Thätigkeit ist, 2) dass dies Letzte ein Gut ist (*βέλτιστον* oder *ἀγαθόν*). Diese beiden Merkmale sind für den Zweckbegriff untrennbar; darum findet er es lächerlich, etwa den Tod, weil er das Ende des Lebens ist, dessen Zweck zu nennen, denn dass der Tod nicht besser sei als das Leben, erscheint ihm ganz selbstverständlich. Den Zweck selbst findet Aristoteles bekanntlich ganz allgemein darin, dass ein jedes Ding seine begriffliche Form verwirklicht, das *τί ἦν εἶναι* als Energie, actus ist zugleich das *βέλτιον* [2]). Dass also das Feuer brennt, die Pflanze blüht und Frucht treibt, das Thier seine volle Lebensbethätigung zeigt, das ist ihm der Zweck dieser Natursubstanzen; damit, dass so jedes in sich selbst Zweck ist, verschlingt sich dann noch die aufsteigende Reihe von Zwecken von der unorganischen Natur durch die organische bis zum Menschen, der mit seinem *νοῦς* an das Göttliche grenzt.

Die Hauptbeweise, dass solche Zwecke in der Natur anzunehmen seien, soweit ihnen noch heute eine Bedeutung zukommt, sind: 1) die Kunst verfährt offenbar nach Zweckbegriffen; nun ist die Aufgabe der Kunst theils das zu vollenden, was die Natur nicht fertig machen kann, theils die Natur nachzuahmen [3]). Als Beispiele der vollendenden Thätigkeit der Kunst gibt Pacius in seinem Commentar zu der Stelle die Medicin und den Ackerbau, als solche der Nach-

1) Physik II c. 2 u. c. 3.
2) Ibid. c. 7.
3) Ibid. c. 8.

ahmung Malerei und Skulptur. Die Beweiskraft des Argumentes liegt wohl in dem Gedanken, dass die Kunst nicht in so wirkungsvoller Weise der Natur nacheifern oder selbst nachhelfen könnte, wenn nicht beide auf den gleichen Principien ruhten; wie also in der Kunst der Zweck das Oberste sei, so müsse er es auch in der Natur sein. Es ist derselbe Gedanke, der, allgemein gewendet, der absoluten Philosophie zu Grunde lag: Natur und Geist haben so viele Uebereinstimmungen, dass sie nur relative Unterschiede sein können. Man darf auch an Kant erinnern, dem ja die teleologische Urtheilskraft die Kluft zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, d. h. nach ihm zwischen Natur und Freiheit, überbrücken soll dadurch, dass sie den Gedanken suppeditirt, wie Zwecke die Freiheit bestimmen, so wird auch die Natur nicht unempfänglich des Zweckbegriffes sein. Der zweite Hauptbeweis für die Objectivität des Zweckes in der Natur sind nach Aristoteles die Thiere und auch die Pflanzen [1]).

Dem Einwand, dass die Zwecke in der Natur nicht immer erreicht werden, stellt Aristoteles entgegen, dass auch in der Kunst Verfehlungen vorkommen; manchmal macht auch der sachverständige Schreiber Schreibfehler und der Arzt gibt eine Arznei unrichtig. Was in der Kunst vorkommt, kann auch in der Natur vorkommen; in beiden Fällen ist das Streben nach dem Zweck da, wird aber ab und zu nicht erreicht; die monstra sind solche Verfehlungen des Naturzwecks [2]). Auch den Einwand lässt Aristoteles nicht gelten, dass man von Zweck nur reden könne, wenn man die bewegende Ursache vorher habe überlegen sehen. Er schlägt ihn mit dem Worte nieder: auch die Kunst berathschlagt nicht [3]), d. h. wohl, sie verfährt nach genialem Instinct, das und das scheint ihr schön und gut, und so sucht sie es zu realisiren.

Bei dieser ganzen Zwecklehre muss man endlich vor Augen haben, dass nach Aristoteles die erste Ursache wirkt so, wie das Geliebte wirkt, *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*, und dass nach ihm alles in der Welt danach strebt, die ihm mögliche Vollkommen-

1) Ibid.
2) Ibid.
3) Ibid.

heit wirklich zu machen. Die Vollkommenheit jedes Dinges, d. h. die Bethätigung der ihm möglichen Formen, wohnt jedem ein wie ein dunkler seelischer Trieb, der durch Gottes Dasein unter Vermittlung des Fixsternhimmels und der Planetensphären mit ihren gleichfalls geistigen Bewegern realisirt wird, weshalb Aristoteles denn auch den Begriff der Seele aus dem des Zweckes blos als eine Steigerung desselben abzuleiten im Stande war.

Diesem aristotelischen Zweckbegriff und der aristotelischen Zweckbehauptung haben sich im Mittelalter Averroes und Thomas v. Aquino, die beiden nachwirkendsten Geister der Zeit für das Abendland, in allem Wesentlichen angeschlossen. Nach Averroes ist jedes Letzte, welches edler (nobilius) ist als das Frühere, Zweck [1]), der Zweck ist ein erstrebtes Gute (bonum) [2]). Und zwar besteht dieser Zweck in der Form, wie bei Aristoteles [3]). Auch die Beweise für die Objectivität des Zweckes in der Natur acceptirt Averroes. Den Schluss von der Kunst auf die Natur erläutert er so: wäre z. B. das Nasenbluten in gewissen Krankheitsfällen kein Zweck der Natur zur Hervorbringung der Heilung, so würde man auch nicht sicher sein können, dass der Aderlass eine Hülfe für die Natur bei Krankheiten wäre [4]). Sonst hat er nichts Eigenthümliches, ausser dass er die Wichtigkeit des Zweckbegriffs in scientia divina nachdrücklich betont; — — wenn der divinus (d. h. der, welcher über die letzte Ursache forscht) die Zwecklehre nicht zugesteht, so kann er nicht beweisen, dass Gott sich um die Dinge hinieden kümmert [5]), ein Satz, der offenbar von der muhamedanischen Gottesidee aus beeinflusst ist.

Das Bemerkenswertheste aus Thomas Commentar zur Physik [6]) ist: Merkmale des Zweckes sind 1) Letztes, 2) Bestes

1) IVtum volumen Aristotelis — de physico auditu cum Averrois — commentariis, Venetiis apud Juntas MDL. S. 28. 23.

2) Ibid. S. 29, 31.

3) Ibid. S. 36, 74.

4) Ibid. S. 37, 79.

5) Ibid. S. 36, 75.

6) Thomae Aqninatis opera omnia, Parmae MDCCCLXV, Tom. 18.

(ultimum et optimum), und zwar ist die Form, das vollendete wirksame Sein jedes Dinges als solchen, Zweck[1]). Den Gedanken, dass die Kunst die Natur nachahme, führt Thomas so aus: „Darum sind die Naturdinge nachahmbar durch die Kunst, weil die ganze Natur von einem intellectiven Princip zu ihrem Zweck geordnet wird, dass also das Werk der Natur ein Werk der Intelligenz zu sein scheint, indem sie durch bestimmte Mittel zu bestimmten Zwecken fortgeht; was auch in ihrem Wirken die Kunst nachahmt“[2]). Sinnreich lässt sich Thomas über die Verfehlungen des Zweckes in der Kunst und Natur aus. Er meint, wenn die Kunst nicht nach einem bestimmten Zweck wirkte, so würde, wie sie auch wirken möchte, es kein Fehler sein, weil das Wirken der Kunst sich in diesem Fall ja zu Allem gleich verhielte. Gerade der Umstand also, dass in der Kunst Fehler vorkommen, sei ein Zeichen (signum) davon, dass die Kunst nach Zweckbegriffen verfahre. Ebenso seien aber auch die monstra gewissermassen Naturfehler und ein Zeichen davon, dass die Natur nach Zweckbegriffen wirke[3]). Der Satz: „auch die Kunst berathschlagt nicht“, erfährt folgende Ausführung: „offenbar überlegt die Kunst nicht und der Künstler nicht, sofern er die Kunst hat, sondern soweit er von der Sicherheit der Kunst fern ist; daher überlegen die ganz sicheren Künste nicht, wie der Schreiber nicht überlegt, auf welche Weise er die Buchstaben gestalten soll; auch die Künstler, die überlegen, überlegen, sobald sie das sichere Princip der Kunst gefunden haben, bei der Ausführung nicht mehr. Wollte ein Citherspieler bei der Berührung jeder Saite erst überlegen, so würde er für ganz unerfahren gelten. Hieraus erhellt, dass es einem Agens zukommen kann, nicht zu überlegen, nicht weil es nicht nach einem Zweck handelt, sondern weil es bestimmte Mittel hat, mit denen es handelt, die Natur überlegt eben deshalb nicht, weil sie bestimmte Mittel hat, mit denen sie handelt. Denn die Natur scheint von der Kunst nur darin

1) Ibid. S. 268.
2) Ibid. S. 268.
3) Ibid. S. 289.

verschieden, dass die Natur ein inneres, die Kunst aber ein äusseres Princip ist. — — Hieraus wird klar, dass die Natur nichts Anderes ist als die Art und Weise (ratio) einer gewissen Kunst, nämlich der göttlichen, welche den Dingen eingepflanzt ist, wodurch die Dinge von selber (ipsae) zu dem bestimmten Zweck sich bewegen (moventur): etwa wie wenn der Künstler, der ein Schiff macht, den Hölzern mittheilen könnte, dass sie aus sich selber heraus sich bewegten die Gestalt des Schiffes herbeizuführen [1])." — Auch bei Thomas ist also an Begriff und Behauptung des Zweckes nichts geändert, nur ist der Gottesbegriff ein anderer geworden, aber dies hat blos den Einfluss, dass die Gesammtansicht vom Zweck präciser wird, zum Begriff und zur Behauptung des Zweckes ist dadurch nichts hinzugekommen.

Auch in dem Beginn der neueren Philosophie wurde am Begriff des Zweckes nichts geändert, namentlich wurde der Gedanke, dass Zweck ein Gut sei, festgehalten. Dies sieht man gerade daraus, dass man zwar im Allgemeinen behauptet, es seien Zwecke in der Welt, aber sich nicht mehr getraut im Einzelnen zu sagen: das und das sind Zwecke; denn damit sagte man zugleich, es ist ein Gut, und zwar dasjenige, um dessentwillen das Ding überhaupt ist. Eben damit schien man aber, wie Cartesius es ausdrückt, sich zum Genossen der Rathschläge Gottes zu machen (ut ejus consiliorum participes nos esse putemus). Cartesius verbietet daher, jemals irgendwelche Beweisgründe betreffs der Naturdinge von dem Zweck herzunehmen, welchen Gott oder die Natur bei ihrer Hervorbringung sich gesetzt habe. Wir sollen vielmehr blos Gott als wirkende Ursache von Allem ansehen und aus seinen Attributen, die wir einigermassen kennen, mit Hülfe des natürlichen Lichtes betreffs der Sinnesdinge schliessen [2]).

Aehnlich hatte sich Baco zur Zwecklehre gestellt. Er bestreitet weder den Begriff noch dessen Objectivität, aber man soll in der Naturerklärung keinen Gebrauch von ihm

1) Ibid. S. 289.
2) Princc. Philos. I art. 28.

machen. „Mit Recht stellt man den Satz auf, wahres Wissen ist causales Wissen. Nicht übel ist auch die Aufstellung der vier Ursachen, der Materie, der Form, der wirkenden Ursache und des Zweckes. Aber von diesen vieren nützt die Zweckursache nicht nur nichts, sondern verdirbt vielmehr die Wissenschaften, ausser was das menschliche Handeln betrifft“ [1]). Den damit angedeuteten Grund ihrer Nichtbenutzung hat Baco weitläuftiger dargelegt in seiner anderen Hauptschrift. „Der zweite Theil der Metaphysik ist die Forschung nach Zweckursachen; diese ist (in der bisherigen Art des Wissenschaftsbetriebes) nicht vergessen, wohl aber falsch gestellt gewesen, denn man pflegt diese Forschung in der Physik zu treiben, nicht in der Metaphysik... Diese Verkehrung der Ordnung hat einen bemerkenswerthen Mangel zur Folge gehabt und grosses Unglück über die Philosophie gebracht, denn die Behandlung der Zweckursachen in der Physik hat die Forschung nach den physischen Ursachen vertrieben und weggebracht und gemacht, dass die Menschen sich mit solchen scheinbaren und nichtigen (umbratilibus) Ursachen beruhigten und die Forschung nach den wirklichen und wahrhaft physischen Ursachen nicht eifrig trieben, zum ungeheuren Schaden der Wissenschaften.“ Genannt werden als Beispiele nicht nur Plato, sondern auch Aristoteles, Galen [2]).

Der Begriff des Zweckes wurde so nicht geändert, auch die Objectivität der Zwecke in der Welt nicht geleugnet, es sollte für uns Menschen nur sicherer sein, sich an die wirkenden Ursachen zu halten. Leibniz theilte diese Scheu im Gebrauch des Zweckbegriffes nicht. Er schreibt in einem Aufsatz von 1697 [3]): „Aber, sagt man, in der Physik fragt man nicht, wozu die Dinge sind, sondern wie sie sind? Ich antworte, man fragt beides. Oft kann man nach dem Zweck besser über die Mittel urtheilen. Ausserdem kann man, um eine Maschine zu erklären, nicht besser thun, als ihren Zweck aufstellen und zeigen, wie alle ihre Stücke ihm dienen.

1) Novum organon L. II Aphor. II.
2) De augm. scient. l. III c. IV.
3) Bei Erdmann, Leibnitii opera philosophica S. 143 f.

Dies kann sogar dazu nützlich sein, den Ursprung der Absicht zu finden. Ich wünschte, dass man sich dieser Methode auch in der Medicin bediente. Der Leib des Thieres ist eine zu gleicher Zeit hydraulische, pneumatische und pyrobolische Maschine, deren Zweck ist eine gewisse Bewegung zu unterhalten; indem man nun zeigte, was diesem Zweck dient und was ihm schadet, würde man sowohl Physiologie als Therapeutik kennen lehren. Man sieht so, dass die Zweckursachen in der Physik nicht blos dazu dienen, die Weisheit Gottes zu bewundern, was die Hauptsache ist, sondern auch dazu, die Dinge zu erkennen und mit ihnen zu hantiren".

Der Stand der Frage, welchen Kant vorfand, war somit dieser. Im Zweckbegriff waren (s. oben die Stellen aus Baumgarten und Meyer) die constituirenden Merkmale, 1) dass er ein Letztes in einer zusammenhängenden Reihe sei, 2) dass dies Letzte ein Gut sei. Dass es Zwecke in der Welt gebe, wurde meist behauptet, aber das einstige Vorwiegen des Zweckbegriffes in der Naturwissenschaft war längst zurückgetreten vor der causalen Betrachtung, meist ohne dass darum die teleologische Auffassung geleugnet wurde; Leibniz und seine Schule hatten die Vereinbarkeit beider Auffassungen ausdrücklich vertreten.

Was ist nun das Neue und Eigenthümliche in der kantischen Behandlung des Zweckes? In der Kritik der Urtheilskraft definirt Kant den Zweck als „den Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objectes enthält" [1]), oder als „die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist" [2]). Das Merkmal des Guten ist hier weggelassen, thatsächlich geblieben ist, dass der Zweck ein Letztes ist, allerdings mit dem bestimmten Sinn: ein Letztes in der Wirklichkeit, das aber im Denken ein Erstes war. Dies Moment, dass der Zweck ursprünglich ein Gedachtes sei, hebt Kant sehr nachdrücklich hervor; in der aristotelischen Definition war dies in Folge

1) Werke v. Hartenstein Bd. V. S. 187.
2) Ibid. S. 439.

der ganz eigenthümlichen Auffassung von Gott und Welt weniger geschehen, aber vom Mittelalter an war bei dem veränderten Gottesbegriff dies Moment immer mitverstanden worden, wie es denn bei Baumgarten und Meyer deutlich vorhanden ist. Der Verstand gehört so sehr zum Zweckbegriff nach Kant, dass nach ihm eine ontologische Einheit der Dinge in der Welt à la Spinoza noch keineswegs sofort Zweckeinheit ist und diese keineswegs begreiflich macht: „die letztere ist nämlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subject (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine Ursache, die Verstand hat, bei sich führt, und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjecte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt, wofern man unter ihnen nicht 1) innere Wirkungen der Substanz als einer Ursache, 2) ebenderselben als Ursache durch ihren Verstand denkt“ [1]). In diesem Sinne von Zweck leitet die Erfahrung unsere Urtheilskraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zweckes der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung der Causalität der Ursache als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen [2]). Zu einem Ding als Naturzweck wird erfordert, 1) dass die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind; — — 2) dass die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form nach sind [3]). Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniss auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen [4]). Indess

1) Ibid. S. 406,
2) Ibid. S. 378—79.
3) Ibid. S. 385.
4) Ibid. S. 388.

mehr als ein subjectives, selbst erdachtes Princip der Urtheilskraft ist diese teleologische Annahme nie. Denn „wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturproducte durch den blossen Mechanismus der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten inneren Grunde nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Uebersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können“ [1]). „Dass aber, weil wir diese Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Causalverbindung verfolgen und diese nach ihrer Gesetzmässigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieses auch für jedes denkende und erkennende Wesen als nothwendige, mithin dem Objecte und nicht blos unserem Subjecte anhangende Bedingung vorauszusetzen, das müssten wir hierbei [bei dogmatischer Aufstellung der Teleologie] unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer solchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur in der Reflexion über ihre Producte diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzudenken, so sind sie uns nicht durch das Object gegeben. A priori aber ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff, seiner objectiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen“ [2]). Wahrscheinlichkeiten aber fallen hier ganz weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt [3]).

Da in den obigen Worten, dass „wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten“, eine Kritik eines aristotelischen (als solchen freilich Kant gewiss unbekannten) Gedankens hervortritt, so mag auch erwähnt sein, dass die Missgeburten gleichfalls Kant kein Zeichen auf Teleologie sind, er sagt schlechtweg, dass man dieselben un-

1) Ibid. S. 400.
2) Ibid. S. 412.
3) Ibid. S. 413.

möglich für Zwecke der Natur halten könne, und hat für versuchte andere Ausdeutungen blos Spott [1]).

Ausser dass diese Teleologie immer ein selbstgemachtes Princip der Urtheilskraft bleibt, führt sie nach Kant aber auch zu keinem bestimmten Begriff von dem Wesen, dessen Verstand dabei als Grund der Zweckmässigkeit angenommen wird. Man kommt mit ihr nur zu einem Kunstverstand für zerstreute Zwecke [2]); es bleibt unausgemacht, ob jene oberste Ursache ... nicht durch einen von der blossen Nothwendigkeit seiner Natur zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach Analogie mit dem, was wir bei den Thieren Kunstinstinkt nennen) Urgrund derselben sei [3]); die physische Teleologie, wenn sie — consequent verfahren sollte, könnte für sich allein nichts als eine Dämonologie begründen, welche keines bestimmten Begriffes fähig ist [4]).

Von dem Zweck in diesem Sinne mit dem blossen Merkmal: Letztes in der Sache, Erstes im Denken, unterscheidet Kant aber noch den Endzweck. Er sagt: „Die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst Zweck. In diesem Fall also kann man entweder sagen: der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selber, d. i. es ist nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck; oder dieser ist ausser ihm in anderen Naturwesen, d. i. es existirt zweckmässig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel“ [5]). Bei der folgenden Betrachtung der Pflanzen und Thiere in Bezug auf ihr Verhältniss als Zweck und Mittel kommt dann in dem Satz [6]): „Endlich ist die Frage, wozu sind diese sammt den vorigen Naturreichen gut?“ das Merkmal gut vor, aber als ein Merkmal des Endzwecks oder des letzten Zweckes. Für den Endzweck wird nicht blos Kunstverstand gefordert, als zu

1) Ibid. S. 437.
2) Ibid. S. 454.
3) Ibid. S. 455.
4) Ibid. S. 458.
5) Ibid. S. 439.
6) Ibid. S. 440.

welchem die physische Teleologie hinführt, sondern Weisheit [1]). Der Endzweck steht so über dem Zweck. „Da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muss, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muss auch in ebendemselben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der diesen productiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind [2])." Ganz bestimmt wird der Unterschied von Zweck und Endzweck so auseinandergesetzt. „Ein Ding seiner inneren Form halber als Naturzweck beurtheilen ist ganz etwas Anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letzteren Behauptung bedürfen wir nicht blos den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntniss des Endzweckes (scopus) der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas Uebersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntniss weit übersteigt; denn der Zweck der Natur selbst muss über die Natur hinaus gesucht werden [3])."

Eine solche Unterscheidung zwischen Zweck und Endzweck war früher nicht gemacht worden. Noch Baumgarten [4]) erklärt in der alten aristotelischen Weise: „Der Zweck, dem alle übrigen untergeordnet sind, ist der Endzweck (finis primus, ultimus, scopus), und er ist entweder schlechterdings der erste oder nur der erste in einer gewissen Reihe der Zwecke".

Als jenen Endzweck oder letzten Zweck der Schöpfung hier auf Erden ist Kant zufolge die Vernunft geneigt, den Menschen zu denken, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann [5]). Allein hier scheint, wiederum nach Kant, die Erfahrung der Ver-

1) Ibid. S. 454.
2) Ibid. S. 448.
3) Ibid. S. 390—1.
4) Metaphysik, Deutsch, § 244.
5) W. W. Bd. V S. 440.

nunftmaxime laut zu widersprechen, ..., da in Ansehung des Menschen als einer der vielen Thiergattungen die Natur so wenig von den zerstörenden als erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanismus derselben ohne einen Zweck zu unterwerfen [1]). Die physischen Zwecke sind daher nach Kant unzureichend. Denn wozu sind (fragt die Vernunft) alle jene künstlichen Naturdinge; wozu der Mensch selbst, bei dem wir als bei dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur stehen bleiben müssen; wozu ist diese gesammte Natur da, und was ist der Endzweck so grosser und mannigfaltiger Kunst? Zum Geniessen, oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern (welches, wenn es dabei bleibt, auch nichts weiter als Genuss von besonderer Art ist) als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Mensch selbst da ist, geschaffen zu sein, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn diese setzt einen persönlichen Werth, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und sein Dasein Endzweck sein kann, voraus [2]). Der Endzweck der Welt ist daher ein moralischer, denn bei diesem ist Weisheit [3]).

In dieser Lehre ist der eigenthümlichste Punkt der, dass Kant zwischen Endzweck und Zweck so unterscheidet, dass er im Begriff des Zweckes das bisher übliche Merkmal des Guten weglässt. Zweck ist ihm wesentlich so viel wie ein Ganzes, das man sich nicht anders verständlich machen kann, als dass man annimmt, es ist zuerst gedacht worden, ehe es realisirt wurde. Hatte Kant zu dieser Fassung des Zweckbegriffs Vorbereitungen? Solche Vorbereitungen finden sich in dem Begriff der Vollkommenheit, wie er in der neueren Philosophie lange war bestimmt worden und wie er ihm durch die Wolff'sche Schule dargereicht ward. Baumgarten erklärt: Wenn viele Sachen zusammengenommen den hinreichenden Grund von Einem enthalten, so stimmen sie zu diesem Einen zusammen (consentiunt). Die Zusammenstimmung

1) Ibid. S. 440.
2) Ibid. S. 491—2.
3) Ibid. S. 492.

selbst ist die Vollkommenheit [1]). Die Zusammenstimmung der innerlichen Bestimmungen eines Dinges ist die innerliche Vollkommenheit [2]). Aus dieser Vollkommenheit resultirt die Schönheit: „die Vollkommenheit, insofern sie eine Erscheinung ist oder sofern sie durch den Geschmack in der weiteren Bedeutung bemerkt werden kann, ist die Schönheit (pulchritudo)" [3]). Ebenso besteht nach Meyer die Vollkommenheit eines Dings in der Zusammenstimmung seiner Bestimmungen zu einer Realität [4]). Diese Vollkommenheit unterscheidet Meyer nur noch so vom Zweck, dass er meint, Zweck beziehe sich blos auf die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen bei wirklichen Dingen, dagegen „haben auch Dinge eine Vollkommenheit, die blos möglich sind", aber er gibt vorher ausdrücklich an: „manche erklären die Vollkommenheit durch die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einer Sache zu ihrem Zweck" [5]). Dieser Begriff von Vollkommenheit geht zurück auf Leibniz, für welchen bekanntlich die ratio optimi bei der Welt ist: grösste Mannigfaltigkeit bei der höchsten Ordnung. Auch für Cartesius war Vollkommenheit factisch so viel wie Zusammenstimmung von Vielem zu Einem [6]). Da man indess bei Kant zur Erklärung seiner Gedankenbildung nicht blos auf die Leibniz-Wolff'sche Schule stets zurückgehen muss, sondern auch auf Newton, so sei erwähnt, dass nach Newton die Uebereinstimmung der Bewegungen der Planeten eine verständige Ursache voraussetzt [7]), ein Gedanke, der durch Kants „Naturgeschichte des Himmels" nicht aufgehoben, sondern auf die elementare Constitution der Materie übertragen ist. In eben demselben Sinne hatte Newton auf die Uebereinstimmung in den Thierkörpern hingewiesen [8]).

---

1) Metaph., Deutsch, § 73.
2) Ibid. § 77.
3) Ibid. § 488.
4) Metaph., § 98.
5) Ibid. § 94.
6) De meth. c. II init.
7) Philos. nat. Prr. math. ed. 2 Cantabrigiae 1713 S. 482 schol. gen.
8) Optice, Lausannae et Genevae 1714, S. 327.

Da nach Kant die Organismen uns den Begriff der Naturzwecke aufdrängen und in diesen das Hervorstechendste ist eine keineswegs selbstverständliche Zusammenstimmung der Theile zu einem Ganzen, so liegt es zu Tage, dass sein Begriff des Zweckes in Unterschied vom Endzweck vorbereitet war durch die Fassung der Vollkommenheit = Zusammenstimmung von Vielem zu Einem. Ein Unterschied ist aber der, dass den Vorgängern Zusammenstimmung von Vielem zu Einem nicht blos Vollkommenheit war, sondern auch ein Gut. Nach Baumgarten sind alle Dinge wesentlich vollkommen, weil die wesentlichen Stücke eines jeden Dinges zusammenstimmen zu seinem Wesen und zu den Eigenschaften [1]); ebendamit sind auch alle Dinge wesentlich gut; denn Dasjenige was so beschaffen ist, dass, wenn es gesetzt wird, zugleich eine Vollkommenheit gesetzt wird, ist gut [2]). Kant hat sich diese Wendung nicht angeeignet; denn sonst müsste er in seinem Begriff von Zweck das Merkmal des Guten mit aufgenommen haben.

Im Grunde ist also Zweck bei Kant so viel wie Einheit eines Mannigfaltigen, sofern sie nicht selbstverständlich ist. In der That hat Kant das Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Kategorien nicht unter den Begriff der Zweckmässigkeit gestellt, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur nothwendig verfahre [3]). Dagegen die empirischen (d. h. die nicht schon durch den reinen Verstand gegebenen) Gesetze der Natur so vorstellen, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen derselben enthalte, ist nach ihm genau der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur [4]). Dass die Bewährung dieser Maxime der Urtheilskraft im einzelnen Falle mit Lust, ja mit Bewunderung in uns verbunden ist, hat er hervorgehoben [5]), auch die Beziehung dieser Zweckmässigkeit auf unsere Erkenntnissver-

1) Metaph., Deutsch, § 78.
2) Ibid. § 79.
3) Werke v. Hartenstein Bd. V S. 193—4.
4) Ibid. S. 187.
5) Ibid. S. 194.

mögen, „um (ihnen) ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen", ausdrücklich in den allgemeinen Ansatz aufgenommen [1]), aber das Merkmal des Guten, das doch wohl hierin angedeutet liegt, immer wieder fallen lassen.

Dass Kant das Organische zum Ausgangspunkt seiner Lehre vom Naturzweck machte, ist leicht abzuleiten. In den Organismen ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen evident, nun beruht nach Kant die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgibt, auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen ausser einander in diesem Product [2]). Die Materie ist ein Aggregat vieler Substanzen ausser einander, in ihr kann also die Ursache der zweckmässigen Form nicht liegen [3]); die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, inertia, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) lässt sich nicht einmal denken [4]). Kant fusst somit auf seinem Begriff der Materie, wie er ihn in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften bestimmt hatte, wonach die Materie äussere Erscheinung im Raum ist und näher das Bewegliche im Raum, das, was einen Raum erfüllt und durch seine Bewegung eine bewegende Kraft auf etwas anderes Bewegliches äussert. Aus dem Begriff der Materie lässt sich also der Grund der Einheit des Organismus nicht einsehen. Aber noch mehr. Ein organisirtes Wesen ist nach Kant nicht blos Maschine; denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern es besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt); also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann [5]). „Nur so viel sieht man

1) Ibid. S. 186.
2) Ibid. S. 434.
3) Ibid.
4) Ibid. S. 407.
5) Ibid. S. 386—7.

aber vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann. Organisation aber als innerer Zweck der Natur übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst [1])." „Ich kann daher .... über die Möglichkeit jener Dinge und ihrer Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist [2])." Dass aber diese Auffassung immer nur subjective Annahme bleibt, nie dogmatische Bestimmung werden kann, folgt für Kant daraus, dass der Begriff eines solchen Urgrundes der Natur zwar ohne Widerspruch gedacht, aber ihm objective Realität durchaus nicht gesichert werden kann, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist [3]). Wozu noch kommt, dass nach Kants Auffassung unsere Erkenntniss der Natur blos eine von Erscheinungen ist, also nicht ausgeschlossen werden darf, dass im Ding an sich ein Zusammenfallen von Mechanismus und Teleologie möglich sei, welche uns in den Erscheinungen nicht möglich scheint. Freilich ist nicht abzusehen, wie auch nur für die Erscheinungen des Organischen die Annahme eines Verstandes genügt; denn die bildende Kraft, welche Kant dem Organischen beilegt, geht weit über die blosse Zusammenfügung von an sich ausser einander befindlichen beweglichen Theilen zu einem Ganzen nach einer leitenden Idee hinaus. Kant musste mehr als blossen Verstand annehmen, um die Organismen zu erklären, er musste durch denselben ganz neue Kräfte der Materie einfügen lassen [4]); oder aber seinen Begriff von Materie mindestens theilweise ändern, was aber, da derselbe ein Product seiner transscendentalen Aesthetik und Analytik ist, so viel hiess, als seine ganze Philosophie ändern.

Unsere letzte Frage ist: Hat Kant mit der Aenderung

1) Ibid. S. 396.
2) Ibid. S. 410.
3) Ibid. S. 409.
4) Siehe die eben angeführte Stelle S. 386—7.

wohlgethan, dass er aus dem Zweckbegriff das Merkmal des Guten strich und dasselbe blos für den Endzweck im Unterschiede vom Zweck reservirte? Das Eigenthümliche seines Zweckbegriffs ist dessen blosse Intellectualität: Zweck ist, was als Ganzes aus Theilen so besteht, dass man der Vorstellung nicht entrathen kann, das Ganze musste zuerst gedacht sein und die Theile dann in Beziehung auf dies Ganze zusammengebracht. Er selbst denkt von dieser Intellectualität nicht gross, er vergleicht sie mit dem Kunstverstand oder den Kunstinstincten der Thiere. Es ist das freilich eine Erläuterung per obscurius, da wir von diesen Kunsttrieben kaum eine klare Vorstellung haben. Suchen wir daher eine menschliche Analogie zu dem kantischen Gedanken. Da Werthbestimmungen ausgeschlossen sein sollen und doch das Denken der Realisirung voraufgehen soll, so würde die beste Analogie sein das sog. Handeln nach fixen Ideen, dass also der Gedanke von Etwas auftaucht und (angeblich mindestens) ohne alle Einmischung von Werthgefühlen durch Zusammenordnung von Bewegungen seine Realisation vollzogen wird. Hier ist, so viel sich das construiren lässt, blosse Intellectualität voraufgehend und eine Mannigfaltigkeit, die zur Einheit tendirt, daraus folgend. Aber wird für diesen ganzen Vorgang noch jemand das Wort Zweck anwenden? Ueber Wortgebrauch lässt sich schwer streiten, ich glaube aber, es wird dem Bewusstsein der Menschheit widerstreben, von Zweck zu reden, wo nicht Werthbestimmungen als der Grund gedacht sind, um dessen willen Gedanken realisirt werden. Es wäre also wohl deutlicher gewesen, wenn Kant gesagt hätte: es gibt Thatsachen in der Natur, welche uns den Gedanken aufdrängen, dass sie nicht anders zu Stande gekommen seien, als so, dass eine Intelligenz das Ganze zuerst dachte und dann die Theile, welche das Ganze realisiren, in Beziehung auf dasselbe zusammenordnete, aber — und das ist die Hauptsache, auf die er ja eigentlich hinauswollte — solch eine Intelligenz würde an und für sich noch durchaus nicht als Weisheit zu denken sein. Was also Kant erstrebt hat, war die Unterscheidung, dass Intelligenz der Natur zum Grunde legen und ihr Weisheit zu Grunde legen gar nicht identisch ist,

denn Weisheit schliesst den Begriff von schlechthin zu billigenden Endzwecken ein [1]).

Warum hat aber gerade Kant eine solche Unterscheidung gemacht? Die Antwort ist, weil die Werthbestimmungen sich geändert hatten. So lange Intelligenz überhaupt als ein Gut erschien, so lange war alles, was auf einen intelligenten Urheber deutet, nicht blos ein Gut, weil es Erkennungsmerkmal eines Gutes war, sondern sofern seine Auffassung auch den Gesetzen unserer Intelligenz gemäss war, indem bei ihr Mannigfaltiges in Einheit verknüpft wurde, war es zugleich ein Gut für uns, mochte es auch in sich selbst nichts von seiner Güte = Intelligibilität verspüren; Mannigfaltigkeit zur Einheit stimmend ergab daher einen logischen Werth, wo die Beziehung deutlich war, einen ästhetischen, wo sie verworren war. Für Kant ist aber Intelligenz und Intelligibilität an und für sich noch kein Gut. Daran ist unzweifelhaft das Richtige, dass man sich Intelligenz und Intelligibilität denken kann, welche dabei durch und durch schlecht ist und im Dienst des Schlechten arbeitet; den Teufel hat sich der Volksglaube oft genug so gedacht. Dieses Gedankens hat sich bekanntlich der Pessimismus bemächtigt, um, indem er durchgängige Teleologie behauptet, doch diese Welt als die schlechteste unter den denkbaren hinzustellen, ein Unternehmen freilich, das Kant ebenso wenig für ausführbar und ausgeführt halten würde, als er die Versuche für den Optimismus gelten liess. Den aristotelischen und lange nachwirkenden Gedanken aber, dass das aktuelle Sein der Dinge als solches ein Gut sei, hat Kant in seinen Erwägungen über Endzweck W. W. V S. 491—2 (s. oben S. 37) gar nicht einmal angeführt, offenbar

1) Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, W. W. v. Hartenstein Bd. VI S. 78 Anm.: „Der eigenthümliche Begriff einer Weisheit stellt nur die Eigenschaft eines Willens vor zum höchsten Gut als Endzweck aller Dinge zusammenzustimmen, dagegen Kunst nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken.“ In derselben Anmerkung — ein Jahr nach der „Urtheilskraft“ — hat Kant nichts dagegen, den Kunstverstand, welchen allein er dort aus den organischen Wesen ableiten wollte, in eine Kunstweisheit zu verwandeln, aber einen Schluss auf moralische Weisheit will er damit auch jetzt nicht zulassen.

weil ihm der Begriff Gut nur anfängt, wo Werthe gefühlt werden können (Ibid. S. 440 s. oben S. 36).

Das Resultat unserer geschichtlichen und kritischen Betrachtungen würde also sein: Es gibt eine doppelte Finalität, eine, welche blos so viel ist wie: es ist etwas gedacht worden, ehe es so, wie es ist, wirklich wurde, und eine andere, welche bedeutet: es ist etwas nicht blos gedacht worden vor seiner Wirklichmachung, sondern dieser Gedanke ist auch allein um seines Werthes willen verwirklicht worden. Man könnte den Satz dahin erweitern, dass man sagte: es gibt eine doppelte Vorstellung von Rationalität der Welt, eine, welche blos so viel ist, wie, dass die Dinge vergleichbar sind und überhaupt der Subsumtion unter die logischen und formal-metaphysischen Gesetze fähig, was immerhin den Gedanken hervortreiben mag, sie seien durch eine Intelligenz ursprünglich gedacht worden (Thomas Aquinas z. B.), oder sie gingen von einer Intelligenz aus und strebten zu ihr zurück (Hegel). Daneben würde man aber Rationalität noch in einem anderen Sinne verstehen müssen, in dem der Weisheit als = Intellectualität + Finalität im obigen zweiten Sinne. Es ist freilich damit die Aufgabe, die Welt als vernünftig zu begreifen, sehr viel schwerer geworden; es wird daher gut sein, dieser Schwierigkeit bei solchen Versuchen immer eingedenk zu sein, man wird dann wenigstens das punctum quaestionis eher festhalten.

J. Baumann.

Die Erdmann-Arnoldt'sche Controverse über Kant's Prolegomena.

1) B. Erdmann hat in der Einleitung zu seiner neuen Ausgabe der Kant'schen Prolegomena über die Entstehung und Composition der Letzteren folgende Hypothese aufgestellt:

> Die Prolegomena sind aus einer doppelten Redaction entstanden. Noch vor dem Erscheinen irgend einer öffentlichen Besprechung seiner Kritik der reinen Vernunft hat

Kant den Plan zu einem „erläuternden Auszug" gefasst und grossentheils auch ausgeführt. Durch das Erscheinen der Göttinger Recension wurde er bewogen, den noch nicht vollendeten Theil seines Auszuges zu verkürzen und dem Werke vielfache Zusätze und Einschiebungen historischen und kritischen Inhalts anzufügen. Es ist möglich, die beiden heterogenen Bestandtheile nahezu vollständig und sicher zu trennen [1]).

Auf Grund dieser durch historische Studien gewonnenen Hypothese hat Erdmann die Trennung der beiden Bestandtheile typographisch durchgeführt; bei der Zertheilung im Einzelnen waren „äussere und innere Gründe" bestimmend [2]).

2) Nicht blos gegen diese äusserlich markirte Trennung, sondern auch gegen die derselben zu Grunde liegende Hypothese überhaupt hat E. Arnoldt Einsprache erhoben [3]). In dieser Hypothese unterscheidet er zwei wesentliche Bestandtheile; gegen beide verhält er sich gleich negativ; an Stelle der Erdmann'schen Aufstellungen setzt er zwar auch positive Behauptungen, bezeichnet dieselben aber nur als Vermuthungen. Jene beiden Bestandtheile scheiden sich so: Erdmann hat den auch von Arnoldt anerkannten Nachweis erbracht, dass Kant bald nach Erscheinen der Kritik den Plan zu einem Auszuge gehegt hat [4]). Ob er ihn schon in Angriff genommen habe, lässt Arnoldt dahinstehen [5]). Dagegen behauptet er, dass Erdmann seiner Hypothese stillschweigend eine Annahme zu Grunde lege, die jedenfalls sehr in Frage zu stellen sei, nämlich den Satz:

(I.) Der (factisch geplante) Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft ist identisch mit den Prolegomena; er ist identisch mit dem letzteren Werke nicht blos der Absicht, sondern auch der Ausführung nach, so dass, abgesehen von den späteren Zusätzen, in dem Corpus der

1) Erdmann, Kant's Prolegomena Vorw. III. Einl. IX—XI, XV—XX, XXVI u. XXVII.

2) Ibid. Vorw. V. Einl. XX—XXVI.

3) Arnoldt, Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt. Berlin 1879.

4) a. a. O. S. 7, 28 ff.

5) a. a. O. S. 30.

Prolegomena, wie sie uns vorliegen, eben jener (unzweifelhaft geplante) Auszug erhalten ist.

Von dieser ersten Behauptung ist sehr wesentlich folgende zu trennen:

(II.) **Vor** dem Erscheinen der Göttinger Recension war der grössere Theil der Prolegomena fertig geschrieben; durch ihr Erscheinen veranlasst, hat Kant das angefangene Werk verkürzt, und in dasselbe Einschiebsel und Zusätze hineingearbeitet, die sich ziemlich sicher trennen lassen, ganz abgesehen von dem zweifellos erst durch die Recension veranlassten „Anhang".

3) Ich will hier sogleich übersichtlich darstellen, was Arnoldt dagegen behauptet:

Contra I. Negativ: Der geplante Auszug ist nicht identisch mit den Prolegomena weder der Absicht noch der Ausführung nach; der Auszug und die Prolegomena sind jedes ein eigenes Werk; in den Prolegomena ist daher jener (sei es nur geplante, sei es schon in Angriff genommene) Auszug nicht auf uns gekommen [6]).

Positive Vermuthung: Kant hat an dem populären Auszug gearbeitet, hat aber bald seinen Plan geändert resp. aufgegeben und den Plan zu den Prolegomena gefasst [7]). Jener angefangene Auszug ist uns nicht direct erhalten, hat jedoch Kant bei der Berathung und Mithülfe als Leitfaden gedient, die er im Jahre 1783 den „Erläuterungen" von Schultz angedeihen liess [8]).

Contra II. Negativ: Nichts berechtigt zu der Annahme, dass Kant vor dem Erscheinen der Göttinger Recension (Januar 1782) „auch nur eine Zeile" für die Prolegomena zu Papier gebracht habe [9]).

Positive Vermuthung: Die Prolegomena, welche *uno tenore* geschrieben sind, sind wahrscheinlich Anfang Februar 1782 begonnen [10]) und gegen die Mitte des September 1782

6) a. a. O. S. 7—10, 28, 30—31, 72.
7) a. a. O. S. 28—31, 72.
8) ibid. S. 74—78.
9) ibid. S. 32 ff., 73.
10) ibid. S. 34.

vollendet; diejenigen Stellen, welche besondern Bezug auf die Göttinger Recension nehmen, können allerdings ziemlich sicher bestimmt werden, es liegt aber keine Veranlassung dazu vor, dieselben besonders zu markiren, da sie eben keine „heterogenen" Bestandtheile sind. Deshalb ist die Trennung auch von ganz untergeordneter Bedeutung für die Erkenntniss des Inhalts der Kritik und der Prolegomena [11]).

Obgleich ich der letzteren Behauptung von Arnoldt beistimmen und sie dahin erweitern möchte, dass von dem ganzen Streite herzlich wenig Gewinn für die Erkenntniss der Kantischen Philosophie zu erwarten ist, so leiste ich doch der Aufforderung der Redaction zur Besprechung der Controverse Folge; die Zeitschriften hatten stets die Aufgabe, in literarischen Fehden einen Unparteiischen zu stellen, der wenigstens den Versuch machen soll, die Streitsachen zum Austrag zu bringen.

I. Frage der sachlichen Identität von „Auszug" und „Prolegomena".

4) In Bezug auf diese erste Frage stehen sich die beiden angeführten Meinungen scharf antithetisch gegenüber. Hat auch bei diesem „Widerstreite" weder die „Vernunft", noch die Erklärung der Kritik der reinen Vernunft ein besonderes „Interesse", gehört auch die Frage nicht zu den „transcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, die schlechterdings müssen aufgelöset werden können", so müssen wir doch als „Schlüssel zur Auflösung" und als nothwendige Grundlage zur „kritischen Entscheidung" sämmtliche hierher gehörige Zeugnissstellen aus Hamann's Briefen anführen — der Leser kann sich sonst kein eigenes Urtheil bilden.

Bei Hamann, dem „vielgeschäftigen literarischen Zwischenträger", finden sich folgende Briefstellen:

1) An Herder, 5. Aug. 1781: „Kant ist Willens, einen populären Auszug seiner Kritik auch für Laien auszugeben" (W. W. VI, 202).

2) An Hartknoch, 11. Aug. 1781: „Kant redet von einem Auszuge seiner Kritik in populärem Geschmack, die er für die Laien herauszugeben verspricht" (ib. 206).

11) ibid. S. 6, 28, 74.

3) An Denselben, 14. Aug. 1781: „a) Der Autor hat mir die Versicherung gegeben, dass Sie den kurzen Auszug noch haben sollten" (ib. 215). Am Schluss desselben Briefes: „b) Kant — — versicherte mich, dass sein Auszug nur aus sehr wenigen Bogen bestehen würde. Melden Sie mir doch, wenn es so weit kommt. — Ich mag nicht eher anfangen, bis Andere ganz ausgeredet haben. Mein Sturm und Drang hängt von der Ausgabe der Hume'schen Uebersetzung und von der Vollendung der Kantischen Arbeit ab" (ib. 217).

4) An Herder, 15. Sept. 1781 (fast wörtlich wie an Hartknoch; vgl. No. 1 u. 2), seine künftige Autorschaft hänge davon ab, „dass Kant mit dem Auszug seines grösseren Werkes fertig wird". „Die Arbeit soll nur einige Bogen betragen" (ib. 219 u. 220).

5) An Hartknoch, 23. Oct. 1781: „Wie hält es mit Kanten's Schrift? Ist das Manuscript schon fertig und in der Mache? Einige sagen, und er selbst, es wäre ein Auszug der Kritik; andere hingegen behaupten, dass es ein Lesebuch [? Lehrbuch?] über die Metaphysik sein soll, auch aus seinem Munde. Bitte mir, so viel Sie wissen, mitzutheilen" (ib. 222 und 224).

6) An Denselben, im Nov. 1781: „Das Zweite, worauf ich warte, ist Kant's Auszug oder Lehrbuch, und ich wünsche wenigstens von Ihnen zu erfahren, ob die Arbeit schon unter der Presse ist und wann selbige fertig werden möchte? — Den besten Schlüssel (nemlich zur Kritik) erwarte von dem neuen Buche, und bitte mir daher von dem Anfange und Fortgange desselben Nachricht zu geben, ob Sie es schon in Ihrem Verlage haben oder wann Sie es bekommen werden" (Gildemeister, Hamann II, 369 und 370).

7) An Denselben, 8. Dec. 1781: „Kant will ich erst ausreden lassen, seinen Auszug oder Lesebuch abwarten" (W. W. VI, 230).

8) An Denselben, 11. Jan. 1782: „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten. Mit seiner kleinen Schrift denkt er auch gegen Ostern fertig zu sein" (ib. 236).

9) An Denselben, 8. Febr. 1782: „Zum neuen Verlage wünsche ich Ihnen Glück. Auf den kleinen Nachtrag zur Kritik warte ich mit mehr Antheil" (ib. 237).

10) An Herder, circa 25. April 1782: „Vielleicht kommen währender Zeit seine Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik heraus, als ein Kern und Stern des grossen Organi, woran er jetzt arbeiten soll" (ib. 224).

11) An Hartknoch, im Sept. 1782: „Mit der fünften Epistel (der Scheblimini) komme ich auf die Kritik der reinen Vernunft, welche ich von Neuem studire und dazu die Erläuterungen abwarte, von denen mir den wahren Titel ausbitte nebst der Nachricht, ob sie diese Michaelismesse erscheinen werden. — — Vergessen Sie nicht, die mir fehlenden Bogen bei guter Gelegenheit beizulegen und meine Ungeduld nach der neuen Bei-

lage, die, wie ich höre, schon von Kant in's Reine geschrieben ist, zu befriedigen" (Gildemeister II, 409).

12) An Denselben, 21. Dez. 1782: „Auf Kant's Prolegomena warte ich mit Ungeduld" (W. W. VI, 305).

5) Nicht auf alle diese Stellen beruft sich Erdmann; nur die Nummern 1, 3a, 4, 5, 8, 10, 12 sind bei ihm angezogen, die anderen scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein. Er gibt folgende Darstellung des Hergangs auf Grund dieser Stellen: Schon im Anfang August 1781 (No. 1) war Kant Willens, einen „populären Auszug seiner Kritik" (wie Hamann etwas thöricht erklärt „auch für Laien") herauszugeben. Bald darauf ist er mit der Ausarbeitung desselben, der nur einige Bogen umfassen sollte, bereits beschäftigt (No. 3a u. 4). Er musste erwähnt haben, dass er in wenigen Wochen mit der Niederschrift zu Ende kommen werde; denn schon im October vermuthet Hamann, dass das Manuscript druckfertig sei (No. 5). Die Arbeit verzögerte sich jedoch (weil Kant an der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten arbeitete, weil er Schwierigkeiten in der Neubearbeitung der Deduction fand, vielleicht auch, weil er baldige Recensionen erwartete); erst Anfang Januar 1782 kann er die Hoffnung aussprechen, bis Ostern „mit seiner kleinen Schrift" fertig zu werden (No. 8). Aus dem Titel, den Hamann angibt, und aus den von Erdmann angenommenen vier Motiven (übersichtlichere und allgemein verständlichere Darstellung, Umarbeitung der Deduction, Auseinandersetzung mit Hume's Religionsphilosophie, Hervorhebung der positiv ethischen Seite) ergibt sich, dass es sich für Kant lediglich um einen erläuternden Auszug aus seiner Kritik handelte (Erdm. Einl. IX—XI). — Nach Erscheinen der Recension (19. Jan. 1782) beschloss er, nicht bloss seinem Auszug eine Erwiderung anzuhängen, sondern auch, mit Erweiterung seiner Antikritik, im Texte selbst umfangreichere Zusätze und Einschiebungen zu machen (No. 12). So machte sein Unwille über die Göttinger Recension aus dem „Populären Auszug" die „Prolegomena zu etc." (Einl. XV—XVI). Auch die von Hamann beliebte Zusammenstellung Kant's mit Hume bewog ihn, wie dort sein Verhältniss zu Berkeley, so hier sein Verhältniss zu Hume ausführlich aus-

einanderzusetzen (Einl. XVI—XIX). So verging, trotzdem er keinen Anlass hatte, den ursprünglich ausgearbeiteten Auszug selbst irgend wesentlich zu verändern, der Sommer 1782, ehe das Werk in seiner neuen Gestalt fertig war (Einl. XIX). Im September 1782 waren die Prolegomena vermuthlich druckfertig, im December war der Druck schon vorgerückt (No. 12. Einl. XVI, Anm. 2).

Die Bezeichnung Prolegomena war auch schon für den ursprünglichen Auszug bestimmt [12]), denn der Ausdruck findet sich in dem ursprünglichen Texte. Daher ist die Stelle No. 10 beweiskräftig nur für die Veränderung der Tendenz der Schrift, — inwiefern, sagt Erdmann nicht, vermuthlich, weil ihr unmittelbar die Erwähnung der Göttinger Recension vorhergeht.

6) Gegen diese Darstellung, welche er für quellenwidrig hält, bringt nun Arnoldt Folgendes vor: Kant beabsichtigte allerdings im Aug. 1781 einen Auszug in populärem Geschmack für Laien herauszugeben (S. 9). Wenn Erdmann den Zusatz Hamann's „auch für Laien" für „etwas thöricht" erklärt, so hat er die Stelle No. 2 übersehen, welche in bestimmter Weise dies als Kant's eigene Worte anführt. Wenn Erdmann hier einen documentarischen Zusatz refutirt, so erfindet er einen actenwidrigen, indem er den Auszug „erläuternd" nennt, und als die Tendenz desselben angibt, jedenfalls mehr zu sein, als ein „populärer Auszug für Laien". Nun sind aber die vorliegenden Prolegomena weder ein Auszug noch populär; dagegen scheint Arnoldt den Prolegomena den erläuternden Charakter nicht abzusprechen, wohl aber den Charakter „des Auszugs", wohl aber auch den „der Popularität für Laien" (Arn. S. 7—10). Von diesen Einwendungen scheint mir unbedingt zu adoptiren zu sein, dass der Ausdruck „auch für Laien" kein „thörichter" Zusatz Hamann's ist, sondern eine authentische Aeusserung Kant's, der

12) Wenn dies, wie Erdmann selbst sagt, und wie noch weiter unten von mir wahrscheinlich gemacht wird, der Fall ist, warum liess er denn die allerdings rhetorisch wirksame Stelle im Texte stehen, „Kant's Unwille habe aus dem pop. Ausz. die Prolegomena gemacht"?

wirklich dem „populären Geschmack" Rechnung tragen wollte[13]). Dass ein Auszug zugleich „erläuternder" Natur ist, gibt Arnoldt S. 9 selbst zu; er scheint mir daher mit Unrecht diesen Ausdruck als solchen Erdmann vorzuwerfen; aber darum kann es sich allerdings handeln, ob der „für Laien" bestimmte und „für den populären Geschmack" zurecht gemachte „Auszug" uns in den Prolegomena vorliegt? Diese Frage hat Erdmann nicht aufgeworfen, oder vielmehr mit seinem Tadel Hamann's und der Nichtberücksichtigung der übrigen Stellen für seine Darstellung abgeschnitten. Ich übergehe zunächst die anderen Einwendungen Arnoldt's und bleibe bei dem, was aus dem Hamann'schen Zeugnissmaterial sich schliessen lässt. Was Erdmann daraus schliesst, ist schon gesagt. Nach Arnoldt lässt sich aus diesen Hamann'schen Angaben über das Verhältniss des Auszugs und der Prolegomena nichts Bestimmtes schliessen; dagegen steht für Arnoldt aus inneren Gründen fest, dass die Prolegomena absolut keinen Auszugscharakter an sich tragen (S. 28, 30 u. 31). Er sucht selbst eine eigene positive Vermuthung aufzustellen; Kant habe vom August bis Mitte October den Plan eines Auszugs gehabt, vielleicht auch in Angriff genommen[14]), dann aber sich zu den Prolegomena entschlossen, und zwar seien diese identisch mit dem in den Nr. 5, 6, 7 erwähnten „Lehrbuch über die Metaphysik".

7) Damit erhebt sich nun eine Zwischenfrage, welche Erdmann gar nicht aufgeworfen hat, obwohl er wenigstens die Stelle sub 5 kannte. Die Frage kann wohl nicht sein, ob etwa „Auszug" und „Lehrbuch" identisch seien; denn das „oder" in 6 und 7 muss doch wohl nach 5 adversativ gefasst werden; sondern die Frage ist: ob dieses „Lehrbuch über die Metaphysik" identisch sei mit den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik". Arnoldt hat diese Frage

13) Erdmann liebt überhaupt solche herben absprechenden Urtheile, z. B. Einl. S. 77. Kriticism. S. 45.

14) Arnoldt will auch dies nur als eine entfernte Möglichkeit zulassen und legt sich die Stelle Nr. 4 so aus, als habe Hamann sogar das Erscheinen des Auszugs für ungewiss gehalten; es scheint mir aber sich bei dieser Stelle nicht um das Dass, sondern um das Wann zu handeln.

bejaht und darauf mehrere Argumente gegen Erdmann gestützt, die hinfällig werden würden mit seiner Annahme. Allerdings hat er in der Anmerkung zu S. 31 auch die andere Möglichkeit zugelassen, dass dieses „Lehrbuch über die Metaphysik" identisch sei mit dem bekannten, nie zur Ausführung gelangten systematischen Werke über die Metaphysik, das in dem Briefe an Mendelssohn (18. August 1783) auch „Lehrbuch der Metaphysik nach kritischen Grundsätzen" genannt wird. Mir scheint die letztere Annahme wahrscheinlicher, als die erstere. Einmal ist die Aehnlichkeit des Titels doch gar zu auffallend, sodann klingt es nicht unwahrscheinlich, dass Kant sogleich nach Vollendung der Kritik an die Ausführung jener systematischen Metaphysik gedacht habe, die ihm doch noch zehn Jahre lang als eine Aufgabe vorschwebte [15]). Auf diese Weise liesse sich vielleicht auch der sonderbare Ausdruck Hamann's (5 u. 7) erklären; „Lesebuch" stände dann eben als locutio compendiaria statt „Handbuch zum Behuf academischer Vorlesungen", wie es in dem Briefe an Mendelssohn heisst [16]). Ferner ist der Unterschied zwischen einem „Lesebuch oder Lehrbuch über die Meta-

15) In diesem Falle wäre Erdmann's Behauptung (Einl. III) irrig, dass sich „keine Andeutung" finde, dass Kant bald nach der Niederschrift seiner Kritik an die Ausarbeitung jenes Systems gegangen sei. Wenn Erdmann daselbst sagt: „Noch im August 1783, als er eben am letzten Theile seiner Prolegomena schrieb, bemerkt er in einem Brief an Mendelssohn" — so ist ihm damit ein starker Anachronismus entschlüpft. Bei den Prolegomena handelt es sich um das Jahr 1782. Erdmann citirt ja hier (P. III) selbst P. XVI, wo er die richtige Angabe macht.

16) Diese Vermuthung finde ich nachträglich bestätigt. Kant sagt in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Whjhr. 1765—1766", er werde die Metaphysik nach dem „Lesebuch" Baumgarten's vortragen, die Logik nach dem „Handbuche" Meier's. Diese Parallele bestärkt mich in der Ansicht, das „Lesebuch resp. Lehrbuch" bei Hamann könne nur die systematische Schrift über die Metaphysik gewesen sein, und es handle sich also hier nicht um Eine Schrift mit zwei verschiedenen Titeln, sei es nun Auszug-Lehrbuch oder Lehrbuch-Prolegomena, sondern um zwei Schriften. (Dagegen scheinen uns allerdings „Auszug" und „Prolegomena" Eine Schrift zu sein, jedoch nicht etwa unter diesen zwei Titeln; denn „Auszug" war für K. sicher kein beabsichtigter Titel, sondern „Prolegomena" ist eben der Titel des in Frage stehenden „Auszuges".) Vgl. Reicke, Kantiana, p. 50.

physik" und den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" doch ziemlich stark; jenes hat systematische, dies propädeutische Absicht.

8) Arnoldt schliesst ferner aus Nr. 5, Kant habe Mitte October 1781 das Project des Auszuges aufgegeben und dagegen das der Prolegomena resp. des „Lehrbuches" gefasst, weil er gesehen habe, dass er auf wenigen Bogen nicht die gewünschte laienmässige Popularität erreichen könne. Zu diesem Schlusse sehe ich nun nicht den mindesten Grund. Sondern was mir aus Nr. 1—5 zu folgen scheint, ist Folgendes: Kant redete mit Hamann und Anderen von seinem Plane, einen Auszug aus der Kritik zu machen und versprach auch Hamann, denselben Hartknoch zu geben; daneben sprach er auch von seinem Plane des Lehrbuches der Metaphysik, beides schliesst sich ja keineswegs aus. Hamann weiss, dass Kant Hartknoch eine Schrift versprochen hat, weiss aber nicht einmal, ob dieselbe schon in „Mache" sei, ja nicht einmal, ob diese nächste Schrift ein Lehrbuch oder ein Auszug sein soll. Am 11. Januar 1782 (Nr. 8) ist Hamann genauer unterrichtet, er hatte vielleicht einen Neujahrsbesuch gemacht — jedenfalls weiss er, dass Kant an der Metaphysik der Sitten arbeitet und hofft, „mit seiner kleinen Schrift auch gegen Ostern fertig zu sein."

9) Arnoldt hält beständig in seinen Argumentationen fest, No. 5 beweise, dass Kant den Plan des Auszugs aufgegeben habe; sonach ist nach ihm die in No. 8 angeführte „kleine Schrift" jenes „Lehrbuch", das dann zu den Prolegomena umgearbeitet wurde. Gegen letztere Annahme liesse sich zunächst nichts einwenden, wohl aber geht hieraus hervor, dass Arnoldt's Zugeständniss, jenes „Lehrbuch" könnte auch das „System der Metaphysik" sein, seinerseits gar nicht möglich war und vermuthlich erst nach Niederschrift des Textes bei gelegentlicher Wahrnehmung jener Titelähnlichkeit in der Anmerkung zu S. 31 gemacht wurde. Warum konnte er aber dies Zugeständniss nicht machen? Einfach, weil seiner Annahme nach die hier erwähnte „kleine Schrift" nicht sein konnte der Auszug, der im October aufgegeben war. Waren nun nach Arnoldt die hier erwähnte Schrift die Prolegomena, waren aber

diese nicht identisch mit jenem „Lehrbuch" — so wäre diese „seine kleine Schrift" ohne alle Praeludien als bekannt eingeführt, und es müsste die Annahme gemacht werden, dass Kant einerseits den „Auszug" aufgegeben, andererseits das „Lehrbuch" verschoben habe. Arnoldt hätte allerdings noch den Ausweg, zu sagen, es sei mit der kleinen Schrift zwar nicht der aufgegebene Auszug, aber doch eben das Lehrbuch gemeint gewesen, wenn auch dieses von den Prolegomena zu unterscheiden sei, obwohl es sonderbar wäre, dies als „kleine Schrift" zu bezeichnen. Dann müsste aber Arnoldt seine Vermuthung ganz umgestalten. Gibt er die Möglichkeit zu, dass das Lehrbuch nicht identisch sei mit den Prolegomena, so kann an der Stelle No. 8 auch noch nicht von ihnen die Rede sein; denn Hamann bezieht sich offenbar auf ein bisher berührtes Werk, und da dies nicht der Auszug sein soll, so kann es nur das Lehrbuch sein. Dann musste Arnoldt seine Vermuthung, Kant habe schon im October den Plan zu den Prolegomena gefasst, ganz fallen lassen, und sich auf jenen festen Punkt concentriren, den er in No. 9 zu finden glaubt, wonach Hamann seinem Freunde Hartknoch zu „dem neuen Verlage der Prolegomena" gratulirt; darnach musste denn der Plan derselben erst unmittelbar nach dem Erscheinen der Göttinger Recension gefasst sein. Dass aber diese Auffassung nicht bloss unwahrscheinlich, sondern unmöglich ist, wird unten zur Sprache kommen.

10) Arnoldt durfte somit das Zugeständniss nicht machen, das „Lehrbuch" könne auch das systematische Lehrbuch der Metaphysik sein. Obgleich das Letztere sehr viel wahrscheinlicher ist, so will ich doch nicht in Abrede stellen, dass Arnoldt's Auffassung auch Etwas für sich hat. Dann fände ich aber keine Schwierigkeit, dies mit der Erdmann'schen Hypothese in die beste Harmonie zu bringen. Der Hergang wäre dann so zu construiren: Kant sagte dem Einen nur, er arbeite an einem Auszuge; Anderen machte er genauere Mittheilung über die Tendenz und den Titel, etwa, eben dasselbe Buch handle „über die Metaphysik", und das konnte sich im Munde der Zwischenträger leicht umgestalten zu der Nachricht, Kant arbeite an einem „Lehrbuch über die Metaphysik". Dann

wäre der Brief 5 weiter dahin auszulegen, dass Hamann durch diese doppelte Version zu der irrigen Annahme verführt wurde, es handle sich um zwei verschiedene Pläne, zwischen denen Kant die Wahl getroffen habe. Es ist somit gar nicht ausgeschlossen, dass „Auszug" und „Lehrbuch" identisch seien, und wenn „Lehrbuch" und „Prolegomena" identisch sind, sind auch „Auszug" und „Prolegomena" identisch.

Fahren wir nun aber fort in der Untersuchung der letzteren Frage, unabhängig von der Zwischenfrage; weder die eine noch die andere Beantwortung der letzteren ist der Erdmann'schen Hypothese ungünstig.

11) Die verschiedenen Einwände, welche Arnoldt gegen die Hauptfrage aus Hamann's Briefstellen zu ziehen versucht, sind, wie gezeigt, nicht stichhaltig [17]); der einzige bedeutende Einwand gegen Erdmann's Annahme ist aus der inneren Beschaffenheit der Prolegomena entnommen; sie seien absolut kein „Auszug", und ebenso wenig „in populärem Geschmack für Laien". Was das Erstere betrifft, so kommt es eben darauf an, was man unter einem „Auszug" versteht. Es würde zu viel Raum erfordern, diese Frage hier kritisch discutiren zu wollen: es gibt hier eine bequemere Methode, welche rascher zum Ziele führt. Wenn sich nachweisen liesse, dass competente Leser in den „Prolegomena" einen Auszug erkannten, wäre wenigstens der Beweis erbracht, dass man die Prolegomena wohl als einen Auszug betrachten kann. Dieser Beweis ist nicht schwer zu erbringen: schon der erste Recensent, Pistorius, nennt in Nicolai's Allgemeiner Deutscher Bibliothek (Band 59, S. 322 u. 323) das Werk einen „fasslichen Auszug" und wiederholt letzteren Ausdruck auf der folgenden Seite, wo er das Buch nicht unrichtig auch als eine Selbstrecension bezeichnet.

Auch Will (Vorlesungen über die Kantische Philosophie, Altdorf 1781 S. 30) nennt die Prolegomena „ein Compendium

17) Uebrigens ist Arnoldt nicht ganz consequent; S. 28 sagt er, aus den Stellen bei Hamann ergebe sich die Unmöglichkeit, das Verhältniss von Auszug, Lehrbuch und Prolegomena festzustellen. Nach S. 30 und 31 ist aber die Erdmann'sche Annahme „unmöglich" und „ausgeschlossen", zwei Dinge, die sehr verschieden sind.

oder fasslichen Auszug der Vernunftkritik", welch ersteren Ausdruck auch Weber 1793 wiederholt [18]), indem er zugleich das Buch „verständlicher" als die Kritik findet. Willich (The elements of the critical philosophy. London 1798 S. 83) nennt das Buch „a concise and perspicuous abstract from the Critique". Eberstein (Geschichte der Logik und Metaphysik. II. Band, 1799 S. 48) nennt die Prolegomena einen „Auszug", der „etwas fasslicher geschrieben" sei als die Kritik. Dass dieselben Autoren die Prolegomena auch als „fasslich" anerkannten, folgt aus den Anführungen: und für diese Popularität der Prolegomena verweise ich weiter auf Jacob, Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, Vorrede III; auf Schultz, Erläuterungen, Vorrede 6—7 (Kant habe hier „deutlich" sein wollen; (Jacob gebraucht den Ausdruck „Popularität"), auf Dégérando, Vergleichende Gesch. der Systeme der Phil. übersetzt von Tennemann I, 464; auf Schopenhauer, Welt als Wille und Vorst. I, 495 („schönste und fasslichste aller Kantischen Hauptschriften"). Ich verweise ferner auf Erdmann, Versuch u. s. w. III, 39; auf Kuno Fischer, Geschichte u. s. w. III, 79. 297. 299; auf Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Phil. 189; der erste nennt die Prolegomena „deutlich", der zweite „geschickt und klar", der dritte sagt, „Kant habe wollen dem Verständniss „des Publikums entgegen kommen, die Hauptpunkte der Kritik „in »leicht fasslichen Umrissen« zeichnen, die Fassung der „Hauptmomente geflissentlich popularisiren, seinen Idealismus „der Menge mundgerecht machen;" er nennt dies „ein herab-„lassendes Selbsterklären" u. s. w. [19]). Ich verweise endlich

18) Versuch, die harten Urtheile über die kantische Philosophie zu mildern. Wirzburg 1793. S. 78 und 85.

19) Dazu vergleiche man desselben Kantforschers Aeusserungen in der mit Schubert veranstalteten Ausgabe, Bd. III, Vorrede VII, „Kant zeigt die grösste Bereitwilligkeit zu Popularität, und war in der That so gemeinfasslich wie möglich". Aehnlich lauten die Aeusserungen von Henderson, The Philosophy of Kant. Introduction p. 36 und das Advertissement von Tissot in seiner Uebersetzung der Prolegomena. Paris 1864. Auch scheint mir Kant's Darstellung des Verhältnisses der Prolegomena zu der Kritik am Ende der ersteren, besonders S. 217, einerseits nicht dem Charakter der Popularität zu widersprechen, andererseits den

auf Zeller, Gesch. d. d. Phil. 425 und auf Lewes, Gesch. d. Philos. II, 487 (Uebers.), der die Prolegomena eine „populäre Darstellung" u. s. w. nennt. Es liesse sich noch eine erdrückende Menge von Zeugnissen dafür anführen, dass man die Prolegomena von jeher als „populären Auszug" betrachtet habe, und ich meine, diese Bezeichnung sei doch auch beweiskräftig für die Identificirung der Prolegomena und des „populären Auszugs"; jene Schriftsteller haben ja (wenigstens vor 1824)[20]) jene Hamann'schen Stellen nicht berücksichtigt. Arnoldt kann nun dagegen noch zweierlei einwenden: einmal, ihm scheinen die Prolegomena eben nicht populär zu sein; man kann dies zugeben und doch die Erdmann'sche Auffassung halten; es wäre Kant dann eben nicht gelungen, seinen Auszug populär zu machen; das spräche aber noch nicht gegen die Absicht. Bis zu einem gewissen Grade theile ich diese Auffassung von Arnoldt wohl, das ändert aber an der Sache nichts. Zweitens kann Arnoldt einwenden (wie er auch S. 31 thut), Kant habe ja selbst gesagt, die Prolegomena seien nicht für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer. Das scheint mir aber dann ein Beweis für die Erdmann'sche Auffassung zu sein, dass die Vorrede zu den „heterogenen Zusätzen" gehöre; die Vorrede ist direkt gegen die Göttinger gerichtet; und nachdem Kant erfahren hatte, wie die Fachleute ihn missverstehen, mochte er wohl denken und äussern, sein für die „Laien" bestimmtes Buch sei auch noch gut genug für die Fachleute, wie dies auch faktisch der Fall gewesen ist. Was wollen aber alle diese und ähnliche Einwände sagen gegen folgende Stelle aus Kant's Logik: „Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den

des Auszugs nahezulegen, insbesondere wenn Kant dort die Prolegomena einen „Abriss" nennt, „mit welchem gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte". Auch stimmt die von Arnoldt auf S. 29 und S. 9 gegebene Schilderung des hypothetischen Auszugs doch in wesentlichen Stücken mit den vorliegenden Prolegomena überein. Einen bloss mechanischen Auszug muthet übrigens Niemand Kant zu: es handelt sich um eine Wiederholung der Kritik unter einem neuen Aspect. Was übrigens die Prolegomena sonst sein sollten, als eine Art „Auszug" aus der Kritik, hat Arnoldt zu sagen vergessen.

20) In diesem Jahre erschienen die Hamann'schen Briefe.

Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses aber ist die synthetische Methode angemessener." (§ 117. Anm.) Die Prolegomena sind nach Kant's eigener, mehrfacher Erklärung „nach analytischer Methode angelegt"; sie sind also nicht streng wissenschaftlich, sie sind populär. Jener Auszug sollte nach Kant's eigenen Worten „in populärem Geschmacke sein." Und ist es nicht dasselbe Thema, das eine Mal synthetisch, das andere Mal analytisch behandelt? Sind die Prolegomena somit nicht „ein populärer Auszug"? Wollte Kant einen solchen verfassen — und er wollte es — was konnte er anderes thun, als den Inhalt der Kritik in analytischer Methode entwickeln, als — die Prolegomena schreiben? — Man braucht aber gar nicht die „Logik" herbeizuziehen. Wenn Kant seine in den Prolegomena befolgte analytische Lehrart, am Schluss der Vorrede zu jenen, der synthetischen Lehrart gegenüberstellt als einer solchen, bei der „die Articulationen" und „der Gliederbau" der Wissenschaft zum Vorschein kommen, — wenn Kant andererseits am Schluss der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik den in dieser befolgten scholastischen Vortrag genau mit denselben Ausdrücken dem populären entgegenstellt (vgl. den Schluss der zweiten Vorrede S. XXXVII u. XLIV) — ist dann nicht die in den Prolegomena befolgte Methode von Kant als populär bezeichnet? Wenn Kant am Schluss der II. Vorrede ferner sagt, er habe Einiges in der neuen Auflage „in fasslicherer Darstellung" vorgetragen, und wenn Kant diese neuen Partien im Wesentlichen „in der Methode des Vortrages" den Prolegomena entnahm, — sind dann die Prolegomena nicht als fasslich bezeichnet? Und entsprechen endlich nicht die Prolegomena jenen Anforderungen der „wahren philosophischen Popularität", die in der „Grundlegung" (Hart. IV, 257), in den Briefen an Lichtenberg (ib. VIII, 794), an Fichte (ib. 782, 784), an Mendelssohn (ib. 681), an Herz (ib. 721), an Schütz (ib. 735), an Reinhold (ib. 756) u. ö., und in der Logik (Hart. VIII, 19, 38, 47 ff.) von Kant gemacht werden? Wenn ferner Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik das Wesen der Popularität besonders „in Beispiele und Er-

läuterungen" (vgl. Brief an Mendelssohn VIII, 681) setzt, wenn er nun in Prolegomena § 12, 13, 19, 20, 22, 26, 37, 58, „Beispiele" in Hülle und Fülle bringt, wenn er endlich nach § 12, 19, 37 ausdrücklich mit „diesen Beispielen Erläuterungen" geben will, — wenn er in § 3, § 13 Anm. I—III, § 39 factisch weitere Erläuterungen gibt, wenn er in § 13 Anm. II in der auch zur „Popularität" gehörigen „Condescendenz zu der Fassungkraft" des lieben Publikums so weit geht und „es sich einfallen lässt", zur „Erläuterung" der Idealität des Raumes das „bei weitem unzulängliche Beispiel" der secundären Qualitäten, das er stolz in der Kritik zurückweist (auch noch in der zweiten Auflage Aesth. § 3 fin. § 6 fin.), herbeizuziehen — ist da nicht „die Vollkommenheit der scholastischen Gründlichkeit dem Volke zu Gefallen aufgeopfert", ist dann nicht schon fast die von Kant als falsche Popularität verworfene „Galanterie" da? Durfte er endlich in einem anderen Werke als einem „populären Auszuge" in so schroffer Weise, wie mehrfach in den Prolegomena, einfach auf das grössere Werk verweisen?

12) Ich wüsste überhaupt nicht, was denn die Prolegomena sonst sein sollen, als ein Auszug? Freilich nicht ein sclavischer, wie der von Schultz, Mellin, Jacob, Bendavid, Beck und vielen Andern, sondern eben ein Auszug, wie ihn ein Kant macht, eine geniale Reproduction aus einem anderen Gesichtspunkt. Ich glaube dafür noch ein anderes indirectes Zeugniss beibringen zu können. Im Briefe an Herz vom 15. Dec. 1778 spricht Kant von den „Prolegomena der Metaphysik" und „von der Ontologie nach seinem neuen Vortrage". Mit jenem Titel, der damals bei Theologen und Philologen nicht selten war, und der Kant geläufig gewesen zu sein scheint[21]), kann nichts Anderes als

21) Dies ist aus dem Umstand zu schliessen, dass Hippel in seinen Lebensläufen IV, 313 an einer jener vielen Stellen, wo er auf Kant anspielt, von „Prolegomena der Metaphysik" spricht. Der direkte Anlass zur Wahl des Titels war aber wohl die im Jahre 1774 erschienene und an Kant gerichtete Schrift Hamann's: „Christiani Zacchaei Telonarchae *ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ* über die neueste Auslegung der ältesten Urkunden des

die in den früheren Briefen besprochene Kritik der reinen Vernunft gemeint sein, welche ja nach den bekannten, mehrfachen Erläuterungen Kant's eine Propädeutik zur Metaphysik enthält. Und das Verhältniss der Prolegomena zur Kritik, wie es Kant selbst mehrfach bespricht, ist doch nur das der Identität des Inhalts und der Tendenz, wenn auch in anderer Form. Kant hat somit für seinen „Auszug" einen Namen gewählt, den er früher einmal der Kritik selbst gab und vielleicht sogar als wirklichen Titel zugedacht hatte, sicher ein ganz natürliches Verfahren. Dass er über den Titel des Hauptwerkes nicht immer gleich dachte, ist bekannt; er hatte ja einmal das Werk „die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" und dann „Transcendentalphilosophie" heissen wollen [22]).

Es scheint mir somit Alles dafür und Nichts dagegen zu sprechen, dass der von Kant geplante „Auszug in populärem Geschmack für Laien" identisch sei mit den Prolegomena. Dafür spricht nicht nur die innere Beschaffenheit der uns erhaltenen Prolegomena, welche der allgemeinen Annahme zufolge sowohl den Charakter des „Auszugs" als den der „Popularität" (wenigstens im Vergleich mit der Kritik) haben, sondern auch die äusseren Zeugnisse, die so wenig gegen die Identität sprechen, dass sie vielmehr auf dieselbe direct

menschlichen Geschlechtes. In zweien Antwortschreiben an Apollonium Philosophum", worin Hamann sich gegen Kant's Auffassung des bekannten Herder'schen Werkes wendet.

22) Diese Thatsache ist bekannt, dagegen scheint man die auffallende Aehnlichkeit des ersteren Titels mit dem Nebentitel des Lessing'schen Laocoon nicht beachtet zu haben: „oder über die Grenzen der Malerei und Poesie". Dass der Titel Kant's dem Lessing'schen nachgeahmt war, dafür spricht die Stelle im 6. Brief an Herz, wo er die „Parallele mit Lessing" bespricht. Diese Entlehnung erstreckt sich jedoch auch auf den Inhalt des Laocoon; besonders die Erklärungen Lessing's über Raum, Zeit, Einbildungskraft erinnern an vielen Stellen höchst auffallend an Kantische Stellen, und ich für meinen Theil möchte vermuthen, dass der Lessing'sche Laocoon eine von den vielen, bis jetzt unentdeckten und unausgeschöpften Quellen Kant's ist. Ich begnüge mich hier mit diesem kurzen Hinweis; vielleicht bietet er einem Andern Anlass, der Sache genauer nachzuforschen. Jedenfalls ist J. Jacoby's Ansicht (Kant und Lessing, eine Parallele S. 4), Kant habe den Laocoon nicht gekannt, dadurch erschüttert.

hinweisen, wie dies Letztere bei der nun folgenden Frage noch specieller erwiesen wird. Bei dieser kommt es besonders auf die Zeitbestimmung des Beginns der Arbeit an den Prolegomena an.

II. Frage der zeitlichen Differenz der beiden Bestandtheile der Prolegomena — Problem der doppelten Redaction.

13) Dass in den Prolegomena zwei Bestandtheile unterschieden werden können, gibt Arnoldt zu (S. 6). Die Auseinandersetzungen mit der Göttinger Recension lassen sich immerhin trennen von dem übrigen Zusammenhang der Prolegomena; aber Arnoldt leugnet ihre „heterogene" Beschaffenheit; diese Stellen sind nicht nachher eingesetzt, sondern sogleich ursprünglich in den Context der Prolegomena aufgenommen worden. Die praktische Frage ist hierbei, ob Kant theilweise g e g e n den ursprünglichen Context diese betreffenden Stellen hineingesetzt habe, ob also eine partiell unorganische Verbindung und eventuell auch eine sachliche Weiterbildung der Doctrinen vorliege.

Auch wenn man, wie dies unsererseits geschehen, die erste Frage bejaht, so ist damit über diese zweite noch nichts entschieden; denn es würde sich ja noch immer daran zweifeln lassen, ob Kant den mit den Prolegomena identischen Auszug schon in Angriff genommen habe. Ebensowenig kann die negative Beantwortung der ersten Frage (wie bei Arnoldt) zugleich auch etwa die negative Lösung des zweiten Problems involviren; denn es ist ja, wie Arnoldt S. 32 zugibt, immerhin noch eine mögliche Frage, ob die von dem Auszug zu unterscheidenden Prolegomena nicht etwa schon vor dem Erscheinen der Recension grossentheils fertig gestellt gewesen seien. Wird aber die erste Frage mit Erdmann bejaht, so ist allerdings die Präsumtion vorhanden, dass der Auszug schon angefangen, ja sogar schon beinahe fertiggestellt gewesen sei; eben deshalb sträubt sich Arnoldt gegen die positive Antwort Erdmann's, — wie sich uns ergab, allerdings mit wenig Glück und Erfolg.

Sehen wir nun, ob der Angriff Arnoldt's mehr Erfolg

aufzuweisen habe bei der zweiten Frage. Arnoldt's Gegenbehauptung zielt, wie schon bemerkt, dahin, dass nicht erst nach dem Erscheinen der Recension die antikritischen Zusätze zu den schon zu drei Viertheilen fertigen Prolegomena gemacht worden seien, sondern dass Kant die letzteren *uno tenore* im Laufe des Jahres 1782, zwischen Februar und September geschrieben habe.

14) Wir erinnern uns, dass er die Vermuthung aufstellte, mit jener in Nr. 8 erwähnten „kleinen Schrift" seien die Prolegomena = Lehrbuch gemeint. Freilich habe Kant daran noch nicht eine Zeile geschrieben gehabt. Erst nach Erscheinen der Recension habe Kant das „Lehrbuch", d. h. die Prolegomena in Arbeit genommen. Die Sache lautet plausibel, wenn nur Arnoldt sie nicht mit einer ganz auffallenden Auslegung in Verbindung gebracht hätte. Auf den Brief Hamann's vom 11. Januar habe — so calculirt Arnoldt — Hartknoch bei Kant angefragt wegen des Verlags der „kleinen Schrift". Zu gleicher Zeit erschien die Recension, die etwa den 30. Januar in Kant's Händen ist. Sofort entschliesst sich Kant, gibt Hartknoch die feste Zusage und Hamann gratulirt schon am 8. Februar Hartknoch zu dem „neuen Verlage" der Prolegomena. Abgesehen von der gar zu phantasiereichen Darstellung, von dem sehr raschen Tempo der Ereignisse, von der hohen Unwahrscheinlichkeit, dass Kant die Recension so früh erhielt — wie erklärt sich Arnoldt den Zusatz in Nr. 9: „Auf den kleinen Nachtrag zur Kritik warte ich mit mehr Antheil"? Wie ganz gezwungen und unwahrscheinlich ist seine Auslegung, Hamann habe irrthümlich angenommen, Kant werde auch noch den populären Auszug herausgeben, dieser eben sei damit gemeint. Ist denn dieser „kleine Nachtrag" nicht wohl identisch mit der „kleinen Schrift" in Nr. 8, und fragen wir weiter, diese mit dem „kurzen Auszug" in Nr. 3, der auch nach Nr. 4 nur „wenige Bogen" betragen soll? Und warum in aller Welt soll Hamann auf diesen Auszug mit „mehr" Antheil warten? Und warum gratulirt er Hartknoch erst am 8. Februar zu dem neuen Verlage, da doch schon die Briefstellen in 5 und 6 voraussetzen, dass Hartknoch das Verlagsrecht zur nächsten

Schrift Kant's bereits in sicherster Aussicht habe. Solche und ähnliche Bedenken hätten Arnoldt kritisch stimmen sollen gegen die Auslegung des „neuen Verlags", wie er sie bei Schubert in der Kant-Biographie S. 87 vorfand; dessen Auffassung, damit seien eben die Prolegomena gemeint, ist aber durch keinen Beweis gestützt. Es lässt sich aber zufälligerweise zeigen, was Hamann damit gemeint habe. In einem Briefe an Hartknoch vom 16. Sept. 1782 (W. W. VI, 278) sagt er: „Endlich bin ich vorigen Freitag mit einem Pack ... von Ihnen erfreut worden. Für die Erstlinge Ihres neuen Verlags tausend Dank." Diese Stelle kann doch wohl nur heissen, dass Hartknoch einen neuen Verlagszweig ergriffen habe, von dem er Hamann „die Erstlinge" zusendet. Und hierauf allein kann sich auch die Aeusserung in unserm Briefe (Nr. 9) beziehen; dann fällt auch die convulsivische Erklärung des Zusatzes weg. Freilich — damit fällt auch Arnoldt's ganzes künstliches Gebäude zusammen. Arnoldt wiederholt auf S. 73 seine Auslegung gelegentlich eines Nachtrags. Hartknoch schreibt an Kant am 19. Nov. 1781, „wenn der Auszug der Kritik, wie er nicht zweifele, fertig sein sollte, solle er ihn an den Buchdrucker G. in H. schicken." Demnach sei wohl ein Abkommen getroffen gewesen über den Auszug; da nun aber Hamann am 8. Febr. zum „neuen Verlage" gratulire, so sei dies eben der beste Beweis, dass der Contract einem anderen Werke, und nicht dem Auszuge gegolten habe. Diese Argumentation wird durch den obigen Nachweis ebenfalls hinfällig. Hinfällig wird aber dadurch auch jene schon oben zurückgewiesene Auslegung des Briefs 5, Kant habe den Auszug aufgegeben Mitte October, die ja schon dadurch unwahrscheinlich wird, dass Hamann noch am 8. Dec. nach dem „Auszug" fragt (und nach Arnoldt gar noch am 8. Febr. des folgenden Jahres an dessen Erscheinen glaubt).

15) Fällt die Schubert-Arnoldt'sche Auslegung des „neuen Verlags", so ist der „kleine Nachtrag" zur Kritik identisch mit dem in allen vorhergehenden Briefen besprochenen Werkchen Kant's, das er Hartknoch versprochen hat; speciell mit der in No. 8 erwähnten „kleinen Schrift". Auch wird dann die Vermuthung immer stärker, Kant habe von seiner „klei-

nen Schrift" schon einen erheblichen Antheil ausgearbeitet gehabt; so allein scheint mir doch auch neben dem Hartknoch'schen Briefe die Stelle No. 8 auslegbar zu sein, nicht so gezwungen und gewunden, wie das Arnoldt thut (S. 33). Und wenn Kant erst durch die Göttinger Recension vollends zur Angriffnahme der Prolegomena bestimmt worden wäre, dürften wir in No. 10 wohl einen Hinweis darauf erwarten[23]).

---

23) Weder Erdmann noch Arnoldt hat die Frage aufgeworfen, wie der Zusatz zu dieser Stelle auszulegen sei, „als ein Kern und Stern des grossen Organi, woran er jetzt arbeiten soll". Die Stelle lässt zwei, wie es scheint, gleichberechtigte Auslegungen zu. Entweder ist das Organon identisch mit der Kritik oder nicht; und im letzteren Falle scheint es am Naheliegendsten, dies grosse Organon mit dem oben besprochenen Lehr- oder Lesebuch der Metaphysik zu identificiren. Für die zweite Auslegung sprechen folgende Momente: 1) „woran" scheint grammatisch nur auf Organon bezogen werden zu können; ist aber das der Fall, dann ist also damit eine neue Arbeit gemeint, nicht die Kritik; 2) „arbeiten soll", scheint nicht auf die Prolegomena bezogen werden zu können, weil ja doch in allen vorhergehenden Briefen Kant's Arbeit an den von uns mit dem Auszug identificirten Prolegomena constatirt ist und hier nicht so problematisch eingeführt werden kann; 3) Kant hat ausdrücklich an mehreren Stellen seiner Kritik erklärt, dass seine Kritik kein Organon sei, sondern nur die Vorbereitung dazu (Ed. Kehrb. S. 43, 44, 604); 4) „Organon" bildet hier einen Gegensatz zu dem „kritischen Elementarbuch", worunter Hamann die Kritik versteht; 5) Organon ist positive Anweisung und könnte daher mit jenem Lehrbuch über die Metaphysik identisch sein, sei es nun, dass es nach dem Plane der Kritik als ein Mittelglied zwischen Kritik und System tritt, oder dass Kant diesen Plan hier aufgab und Organon und System zusammenschmolz. Wir hätten bei dieser Auslegung mindestens vier Titel: 1) Auszug, 2) Lehrbuch, 3) Prolegomena, 4) Organon; wenn man 1 und 3, 2 und 4 aber identisch setzt, was nach dem Bisherigen nicht unwahrscheinlich ist, so hätten wir nur noch zwei. Es ist aber auch keineswegs ausgeschlossen, dass Hamann unter Organon die Kritik meint; dafür scheint der Umstand zu sprechen, dass Hamann an einer anderen Stelle (W. W. VI, 181) an Herder über die Kritik schreibt, alles scheine ihm „auf ein neues Organon hinauszulaufen", man denkt auch an der vorliegenden Stelle bei dem „grossen Organon" unwillkürlich und in erster Linie an die Kritik. Man muss eben Arnoldt Recht geben, wenn er Hamann's Aeusserungen „unbestimmt und unzuverlässig" nennt (S. 29). Beide Auslegungen sind der von uns bevorzugten Hypothese nicht ungünstig, die letztere ihr entschieden günstig, denn im letzteren Falle würde Hamann die Prolegomena „Kern der Kritik" nennen, was zu dem „Auszug" stimmen würde. Eine Entscheidung auf Grund des vorgelegten

No. 11 bietet weiter keine Schwierigkeiten dar; nur dass Arnoldt die Stelle über die „neue Beilage" gründlich missverstanden hat. Nach ihm meint Hamann damit (S. 34) den letzten Abschnitt der Prolegomena: „Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik" etc. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass Kant schon so specielle Andeutungen über seine Schrift gemacht habe, können doch nach dem ganzen Zusammenhang und im Vergleich mit allen sonstigen Briefstellen damit nur die Prolegomena selbst gemeint sein, die eben die „neue Beilage" zur Kritik sind. Welchen Sinn hätte es denn auch, wenn Hamann Hartknoch um die Beilage zu den Prolegomena bitten sollte, die er doch ausserdem auch noch gar nicht hatte, die er selbst drei Monate später noch nicht hat (No. 12). Aber auf diese ganz offenbar verkehrte Auslegung musste Arnoldt gerathen, weil eben sonst die Prolegomena, die hier als „Beilage zur Kritik" bezeichnet werden, zusammenfallen würden mit dem „kleinen Nachtrag zur Kritik" (No. 9) und mit dem „Auszug der Kritik" (No. 1—5). Seine Auslegung der Stelle in No. 11 ist aber ganz unhaltbar, und dann bildet die Stelle eben wieder einen Beweis dafür, dass die Prolegomena allerdings mit dem Auszug identisch sind, welcher schon vor dem Erscheinen der Recension grossentheils fertig war. Ausserdem stimmt die Nachricht Hamann's, die neue Beilage sei in's Reine geschrieben, trefflich zusammen mit der aus einem ganz anderen Grunde erschlossenen Vermuthung Erdmann's, die Prolegomena seien im September druckfertig gewesen (Einl. XVI Anm. 2).

16) Ein weiterer Beweis für die Identität von Auszug und Prolegomena scheint mir endlich in folgendem Umstand zu liegen, der oben im ersten Theile unserer Auseinandersetzung noch nicht hatte gewürdigt werden können: der Grund, weshalb Hamann mit so ängstlicher Sorge sich für das Erscheinen von Kant's nächster Schrift interessirt, ist nicht etwa gewöhnliche Neugierde, sondern lag darin, dass Hamann in seiner um 1780 geplanten Schrift „Scheblimini" im 5. Abschnitt

---

Materials scheint nicht möglich, trotzdem Hamann auch gegen Jacobi (Gild. V, 74) die Kritik einmal als „Organon" bezeichnet.

auf Kant's Kritik der transcendentalen Theologie zu sprechen kommen wollte; dazu wollte er die Erläuterungen Kant's über seine Schrift abwarten (W. W. VI, 224, 230, VIII, 331). — Gildemeister bemerkt nun bei Besprechung des Programms (II, 371), „man sieht, wie reichhaltig diese Schrift (Scheblimini) gewor„den wäre, wenn sie nicht mit dem Kant'schen Auszug un„terblieben wäre". Diese Stelle scheint Arnoldt zu der Annahme verleitet zu haben, Kant habe diesen Auszug wirklich aufgegeben. Allein diese Vermuthung Gildemeisters, welche Arnoldt, wie die obige Auslegung Schubert's ungeprüft hinnimmt, scheint mir mit anderen Stellen in Widerspruch zu stehen: Gildemeister meldet auf S. 409, Hamann habe am 11. August 1782 die Scheblimini angefangen (W. W. VI, 276) und bringt ausser der bei Roth stehenden Briefstelle an Herder noch eine aus derselben Zeit stammende Stelle an Hartknoch, wo Hamann dieselbe Meldung macht (s. oben No. 11). Zur Vollendung des Buches wünscht hier Hamann das baldige Erscheinen der Kant'schen Prolegomena. Das scheint mir nun doch ein starker Beweis dafür zu sein, dass die von Hamann bei No. 3 u. 4 sehnsüchtig erwartete Schrift Kant's (der Auszug) identisch sei mit den in No. 10, 11 und 12 erwarteten Prolegomena, und dass Hamann selbst diese Identität vorausgesetzt habe.

Hamann's Plan, Scheblimini zu schreiben und auch darin „den englischen und den preussischen Hume" zugleich anzugreifen, zerschlug sich, obgleich er lange davon gesprochen und vieles dazu gesammelt hatte. Was er gegen Kant zu erinnern hatte, ging grossentheils in die Metakritik über (Gildem. II, 455. III, 5). Man kann aber keinenfalls sagen, Hamann's Scheblimini sei „mit Kant's Auszug" unterblieben, als ob das Nichterscheinen des Letzteren Hamann zum Schweigen geführt habe. Vielmehr scheint eine unbefangene Auslegung der Briefstellen und des Thatbestandes zu ergeben, dass Hamann seine Scheblimini aus einem unbekannten Grunde habe liegen lassen und er nun doch beim Erscheinen des Auszugs einige der für jene Schrift bestimmten Bedenken in einem anderen Aufsatze, der Metakritik, niedergelegt habe.

17) Die neuen Beweisquellen, welche Arnoldt mit Eifer her-

beischafft, haben somit gerade Erdmann's Annahme begünstigt[24]). Ich glaube nicht, dass er seinen Angriff in der vorliegenden Form wird aufrecht halten wollen, zumal, nachdem seine Auslegung von zwei Hauptstellen in Hamann's Briefen („neuer Verlag" in No. 9 und „neue Beilage" in No. 11) sich unzweifelhaft als irrig erwiesen hat. Er hat für seinen energischen Angriff nicht den richtigen Punkt gewählt; die äusseren Zeugnisse sind der Erdmann'schen Hypothese günstig. Den entscheidenden Punkt hat Arnoldt gar nicht in Angriff genommen: die inneren Zeugnisse. Zwar bespricht Arnoldt noch eine Reihe von Erdmann'schen Behauptungen, die aber alle nicht wesentlich und entscheidend sind für das Problem der doppelten Redaction. Er hat hierbei manches Richtige gegen Erdmann's Methode und Resultate gesagt (er spricht S. 4 ff. über Verhältniss von Entwicklungsgeschichte und Inhaltsbestimmung; S. 11 ff. über die sogenannten „inneren Fortwirkungen"; S. 12 ff. über die Ansetzung der Deduction als des für Kant „werthvollsten Abschnittes"; S. 16 ff. über die sog. Umarbeitung der Deduction in den Prolegomena; S. 17 ff. über die von Erdmann behaupteten Klagen der Freunde Kant's über die Dunkelheit des Werkes; S. 36 ff. über den „positiv ethischen Sinn der Theologie"; S. 40 ff. über Kraus als Kantianer; S. 46 ff. über das Ding an sich; S. 53 ff. über die sog. idealistische und empiristische Wendung der Aesthetik); er hat hierin Erdmann manchen Verstoss, manche Voreiligkeit und diktatorische Willkür mit Recht und Glück nachgewiesen. Allein dies Alles, so beachtenswerth es theilweise ist, hätte Arnoldt nicht abhalten sollen, die wichtigere Frage in energischen Angriff zu nehmen, nämlich die Frage, ob die von Erdmann durchgeführte Trennung durch die innere Beschaffenheit des Textes im Einzelnen logisch gerechtfertigt sei. Er berührt diesen Punkt nur mit acht Zeilen auf S. 74—75 und bemerkt dann gelegentlich, die dazu erforderliche zweite Abhandlung sei durch die bisherigen Nachweise der

24) Die von Reicke und Sintenis geplante Ausgabe der Briefe von und an Kant wird wohl auch kein Material zu einem Gegenbeweis an die Hand geben.

Erdmann'schen Methode unnöthig gemacht. Weit gefehlt! Gerade diese Ahhandlung vermissen wir; denn in ihr liegt die Entscheidung, und jetzt doppelt, nachdem sich Arnoldt's Berufung auf die äusseren Zeugnisse als illusorisch erwiesen hat. Wenn Arnoldt als allgemeinen Einwand gegen die Erdmann'sche Hypothese geltend macht, das heisse „Kant herabsetzen", so wird er sich selbst sagen müssen, dass damit nichts gesagt ist. Einmal liegt darin keine Herabsetzung und zweitens, wenn das auch der Fall wäre, so kann das doch nicht von der energischen Verfolgung des historischen Zusammenhangs abhalten. Arnoldt scheint die Methode der Kantianer des vorigen Jahrhunderts befolgen zu wollen, jede nicht orthodoxkantische Aeusserung als persönliche Beleidigung aufzunehmen. Kant bleibt trotz alledem der „Kern und Stern" der Deutschen Philosophie.

18) Wenn uns der Nachweis gelungen sein sollte, dass Arnoldt's Einwände und Vermuthungen hinfällig sind, so steigt die Wahrscheinlichkeit der Erdmann'schen Hypothese beträchtlich. Damit sind wir aber keineswegs gewillt, weder die Controverse überhaupt für abgeschlossen noch dieselbe definitiv zu Gunsten Erdmann's entschieden zu halten. Die Controverse wie sie bis jetzt geführt wurde, scheint allerdings entschieden zu sein und zwar zu Gunsten Erdmann's[25]); allein der wesentlichere Theil der Frage ist ja von Arnoldt gar nicht in den Angriff hereingezogen worden. Unsere Aufgabe ist damit beendigt; es kann nicht verlangt werden, dass wir den ohnedies im Verhältniss zur Wichtigkeit der Sache zu gross gerathenen Aufsatz noch verlängern durch eine ausführliche Erörterung der noch ausstehenden Fragen. Es sei uns nur erlaubt, noch einige Gesichtspunkte anzudeuten.

19) Der Vorwurf, den Arnoldt an mehreren Stellen gegen Erdmann's Methode erhebt, dass er blos Hypothetisches

25) Allerdings hat Arnoldt's unitarische Ansicht die Zustimmung der Ulrici'schen Zeitschrift und des Liter. Centralbl. aufzuweisen; Erdmann's dualistische Hypothese dagegen die der Vierteljahrsschr. für wiss. Phil. und der Revue Philos. Der Mind ist unentschieden. Diese Recensionen leiden aber an dem Mangel, die hier zu unterscheidenden Einzelfragen nicht getrennt zu haben.

für apodictisch, dass er problematische Schlüsse für „Wahrnehmungen" ausgebe, scheint mir nicht blos hinsichtlich des bis jetzt Besprochenen (man vergl. Einl. XXIV „unzweifelhaft", XIX „offenbar" u. s. w.), sondern auch hinsichtlich der noch ausstehenden Hauptfrage nicht ganz unbegründet. Ist aber Erdmann zu dogmatisch und nicht selten zu kühn, so ist Arnoldt zu skeptisch und theilweise in seinen Auslegungen zu künstlich, und die wahre kritische Methode fällt in die Mitte. Es wird sich im Einzelnen noch sehr fragen, ob Erdmann's Ausscheidung der ca. 20 Stellen so unbedenklich sei, wie er die Sache hinstellt; ob er einerseits nicht zu weit gegangen sei, z. B. bei der Anmerkung zu § 5, zu § 22, zu § 34, zu § 46, zu § 48; bei § 3, § 39, § 57—60; ob er andererseits weit genug gegangen sei und ob nicht seine eigene Methode ihn zu der Consequenz hätte führen sollen, auch §§ 36, 37, 38, § 49 (ganz, nicht blos den kleinen von ihm übrigens gegen den logischen Zusammenhang herausgerissenen Abschnitt) den spätern Zusätzen zuzurechnen[26]; ob er es genügend gerechtfertigt habe, dass auch die auf Hume bezüglichen Abschnitte erst nach dem Erscheinen der Recension hinzugesetzt seien und ob diese nicht (unter Hamann's Einfluss) auch dem ursprünglichen Entwurf angehört haben können[27]; ob es also bei der Problemhaftigkeit der Hypothese, weniger im Ganzen, als im Einzelnen nicht besser gewesen

---

26) Nach Paulsen auch § 4 und § 5. S. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. II, 485—486. Was den Abdruck betrifft, so ist derselbe correct, abgesehen von einzelnen Verstössen. So ist es zu tadeln, dass Erdmann die Ueberschrift von § 5 nicht genau wiederholte; Kant sagt: „Prolegomena. Allgemeine Frage", nicht „Der Prolegomenen allgemeine Frage". Diese kleine Aenderung hat eine gewisse Tragweite, wie ich anderwärts zeigen werde. Erdmann ist nicht sparsam mit Correcturen; er hat es übersehen, dass in § 13 (S. 57 L. 16 seiner Ausgabe) es offenbar heissen muss: „doch eine solche Verschiedenheit im äusseren Verhältniss"; „Verschiedenheit" fehlt bis jetzt in allen Ausgaben; die Stelle ist aber ohne dieses Einschiebsel sinnlos.

27) Erdmann sagt in seiner Selbstanzeige (Vierteljahrsschr. II, 254), die Trennung sei hier sicherer zu vollziehen, als in den meisten ähnlichen Fällen. Nach dem Gesagten wird man diese gar zu „sichere" Behauptung auf ihr bescheidenes Maass zu reduciren wissen.

wäre, zuerst seine, übrigens durch Schubert's Darstellung 1842 nahegelegte und schon von Mirbt 1841, Kant und seine Nachfolger 263 ff. und 270 ff. ziemlich anticipirte Hypothese den Fachgenossen zur Begutachtung vorzulegen, ehe er in einer neuen Ausgabe die gerade von ihm persönlich für spätere Zusätze gehaltenen Stellen in so markirter Weise herausgehoben hätte[28]), die nun in der Literatur für eine Zeit lang fixirt bleibt. Und endlich wird die Frage sich erheben, ob die eventuell als Einschiebsel constatirten Partieen solche sachlichen Unterschiede zeigen, dass eine äusserliche Trennung gerechtfertigt ist, ob es also nicht geboten sei, die von Kant als einheitliches Werk publicirte Schrift so zu lesen, wie eben Kant sie der Nachwelt selbst übergeben hat. Keinenfalls aber kann es bei der Erdmann'schen Ausgabe sein Bewenden haben, die ja schon durch die Nichtbeachtung der Blattversetzung in § 2 und § 4 so zu sagen antiquirt ist.

Die Prüfung der Erdmann'schen Hypothese in der angedeuteten Weise wäre keine undankbare Arbeit, mag sie nun von Arnoldt selbst oder auf dem Wege der beliebten Inaugural-Dissertation ausgeführt werden.

20) Ich fasse mein Urtheil über die Controverse folgendermassen zusammen:

Die äusseren Zeugnisse sind Erdmann's Hypothese, sowohl was die sachliche Identität des „Auszugs" und der Prolegomena, als was die zeitliche Differenz der beiden Bestandtheile der Letzteren betrifft, entschieden günstig. Ob aber diese beiden Bestandtheile im Einzelnen richtig getrennt seien, und ob eine Nöthigung vorliege, dieselben im Ganzen in einen solchen Gegensatz zu bringen, dass man von einer „doppelten Redaction" reden darf, ist eine Frage, die nur durch eingehende Prüfung der inneren Beschaffenheit der Prole-

28) Eine „Verderbung des Werkes" könnte ich an und für sich in der typographischen Trennung beider Bestandtheile nicht erblicken, aber nur, wenn über die Ausscheidung der einzelnen Bestandtheile und ihre Wichtigkeit annähernde Uebereinstimmung herrschte. Eine Stelle mindestens ist unschön verstümmelt: § 49; man sieht ja doch auf den ersten Blick, dass entweder der von Erdmann herausgehobene Satz kein Zusatz ist, oder dass dann der folgende Satz auch mit dazu gerechnet werden muss.

gomena gelöst werden kann; dieses zweite Fragenpaar ist von Arnoldt, welcher in Bezug auf die beiden Seiten des ersten Problems gegen Erdmann keinen, in Bezug auf Nebenfragen mehrere stichhaltige Einwände vorgebracht, sowie zur Klarstellung der ganzen Sache wesentlich beigetragen hat, bis jetzt nicht in Angriff genommen worden.

Strassburg. H. Vaihinger.

Denkrichtungen der neueren Zeit. Eine kritische Rundschau von *M. J. Monrad*, Professor der Philosophie an der Universität zu Christiania. Deutsche vom Verfasser selbst besorgte Bearbeitung. Bonn, E. Webers Verlag (Jul. Flittner) 1879. (VIII, 284 S.) 8°.

Das vorliegende Werk ist aus Vorlesungen entstanden, welche der Verfasser an der Universität zu Christiania gehalten hat. Ursprünglich aufgefordert, über die Bedeutung des französischen sog. Positivismus Aufschlüsse zu ertheilen, glaubte er dies am Besten so thun zu können, dass er denselben in Verbindung mit andern hervortretenden Denkrichtungen behandelte, um ihm in einem geistigen Gesammtbilde der Zeit seine gehörige Stelle anzuweisen. So ist es denn gekommen, dass in seinem Werke, das zuerst in norwegischer Sprache (Christiania 1874) erschienen war, nunmehr aber auf Anregung deutscher Collegen von ihm deutsch bearbeitet erscheint, der Comteschen Lehre zwar eine verhältnissmässig grössere Ausführlichkeit zu Theil geworden ist, zugleich jedoch auch andere damit verwandte oder doch in Analogie gebrachte philosophische Erscheinungen behandelt werden. Wir erhalten somit eine Darstellung und Kritik des Positivismus überhaupt — des Positivismus in demjenigen Umfange des Begriffs, den ihm der Verf. anweisen zu müssen glaubt und welcher über die gewöhnlich angenommene Bedeutung desselben vielfach hinausgeht.

Ehe auf den Inhalt des Monrad'schen Werkes näher eingegangen werden soll, kann Ref. das Bekenntniss nicht zurückhalten, dass ihm, der doch den Standpunkt des Verf. in der Philosophie nicht durchaus theilt und daher auch mit manchen

in dem Buche vorkommenden Urtheilen (worüber bald ein Mehreres) nicht einverstanden sein kann, selten eine litterarische Erscheinung begegnet ist, welche ihm so viel Befriedigung gewährt und ihn so sympathisch berührt hat, als diese. Er hat darin so viel wahrhaft philosophischen Geist, so viel echte Weisheit und zwar in so glücklichem Ausdruck und in so anziehender Darstellung gefunden, dass er nicht umhin kann, diese deutsche Bearbeitung des Buches durch den Autor als einen äusserst werthvollen Zuwachs unserer philosophischen Litteratur anzusehen und willkommen zu heissen. Und dies gerade um so mehr, als in dem Monrad'schen Werke eines jener seltenen Beispiele vorliegt, wo wissenschaftlicher Tiefsinn und scharfes Denken das Gewand der Gemeinverständlichkeit angethan haben, ohne sich dabei Etwas zu vergeben.

Prof. Monrad geht in seinem Buche von allgemeinen Bemerkungen über den Nutzen aus, welchen derartige orientirende Betrachtungen über Gedankenströmungen und Lebensrichtungen eines Zeitalters haben; er macht mit Recht geltend, dass sie als ein wesentlicher Antheil am wissenschaftlichen Erkennen nicht wenig zu jener Einsicht, Freiheit und Thatkraft beitragen, welche die Menschheit auf ihrem Entwicklungsgange bedarf, um fortzuschreiten. Wenn der Gedanke, so sagt er, die Welt regiert, so gilt es auch die wissenschaftliche Erkenntniss desselben, ohne die er eigentlich nicht er selber ist. Dieser höchste Standpunkt — fährt er fort — schien bereits einmal erreicht zu sein, durch Hegel nämlich, insofern dieser als Erbe einer langen, intensiven Gedankenarbeit die philosophische Speculation zum Abschluss gebracht und nach der Versicherung begeisterter Anhänger das absolute System gefunden haben sollte. Monrad ist in gewissem Sinne mit dieser Ansicht einverstanden, auch er findet, dass ein höherer Standpunkt, als der durch Hegel vertretene, in der Wissenschaft nicht gedacht werden könne, da er die niedrigeren in sich fasst und die absolute Idee darstellt, die statt im Gegensatze zur Realität zu stehen, selbst die Idee des Realen ist, selbst zuerst und zuletzt dieses durchdringt und bestimmt, also eine höhere Einheit von Idealismus und Realismus ausmacht. Aber, so bemerkt er weiter, dies gilt

doch wieder nur von dem Standpunkte der Idee und dem Princip, welches durch die Mannigfaltigkeit der realen Welt sowohl theoretisch als praktisch durchzuführen noch fernerhin die Aufgabe der Nachkommenschaft bleibt und zwar so — kraft der Natur aller Realität und Realisation, — dass der Standpunkt und die Idee selbst lange Zeit hindurch aus dem Gesicht verloren zu sein scheint.

In dieser Erklärung ist das Verständniss des Gesichtspunktes gegeben, von dem aus M. in die Betrachtung der Denkrichtungen unserer Zeit eintritt. Die Hegel'sche Philosophie hat ihm zufolge die Idee, ich möchte sagen, das allgemeine Schema der Entwicklung des menschlichen Geistes aufgestellt, und diesem Schema oder Leitfaden nachgehend sucht uns M. in dem so bunten, anarchisch scheinenden Gewirre der gegenwärtigen Gedanken- und Lebensrichtungen zu orientiren. Nach Hegel ist es bekanntlich das Wesen der Idee, in Gegensätze auseinanderzutreten, ja mittels innerer Dialectik in ihr Anderssein überzugehen, um schliesslich in concreter Fülle wieder zu sich selbst zurückzukehren. Nun, der Positivismus in seinen verschiedenen, ja einander entgegengesetzten Erscheinungen ist nach Monrad das Sichspalten und Auseinandertreten, die „Excentricität" der Idee, er ist ihr Anderssein, ihr „status exinanitionis" oder ihre Negativität, in welcher wir gegenwärtig befangen sind, aber bei der es nicht bleiben wird, da die Idee sich immer wieder siegreich zu selbsteigner Herrlichkeit herstellt. Ein Vorspiel dieser inneren Spaltung der Idee liefert nach M. schon die Hegel'sche Schule selbst, indem sie in eine rechte und eine linke Seite zerfiel, was später zum Pseudo- oder Notho-Hegelianismus führte. Der letztere bildet dann den Uebergang zu den neuen philosophischen Richtungen, die sich ausserhalb der Hegel'schen Speculation gestellt haben, also nicht mehr eine rechte oder linke Seite an ihr ausmachen, sondern rechts oder links von ihr liegen. Rechts nun von ihr setzt M. die neuschelling'sche Philosophie, an welche er weiterhin die mancherlei Speculationen über das positive Christenthum und endlich die dogmatische Orthodoxie selbst anreiht. Von der Darstellung und Kritik aller dieser Richtungen, dem religiösen Positivismus sowie der dagegen auftre-

tenden romantisch poetischen Reaction — wir erhalten bei dieser Gelegenheit höchst interessante Aufschlüsse über unter uns sonst wenig bekannte Erscheinungen des germanischen Nordens, wie namentlich über den Dänen Sören Kierkegaard und den Norweger Grundtvig — geht der Verfasser darauf zur linken Excentricität der Idee, zum irreligiösen Positivismus über, der, was zunächst Deutschland anbetrifft, in Feuerbach culminirt. In diesem hochbedeutsamen Denker vollzieht sich nach M. recht eigentlich der Niedergang der Idee: der Geist wird verlassen, die Vernunft geleugnet, der Naturalismus in immer crasserer Verfassung tritt ein. Nach kurzer Schilderung der Herbart'schen und Schopenhauer'schen Lehren, die gleichfalls als dem irreligiösen Positivismus Vorschub leistend von ihm angesehen werden, wendet sich der Verf. zum zweiten Theile seines Werkes, der vom französisch-englischen Positivismus handelt. Hier führt er die Wurzeln der Lehre, welche Comte als eigentlicher Apostel des positivistischen Heils aufgestellt hat, ganz richtig auf die materialistische Bewegung des vorigen Jahrhunderts in Frankreich zurück, fasst Comte's specifisches Verhältniss zu St. Simon in's Auge und bespricht sehr eingehend alle wesentlichen Züge der Doctrin des Ersteren. Das famose „Gesetz der drei Standpunkte", die Stellung, welche Comte der Philosophie neben den Einzelwissenschaften anzuweisen gedenkt, die Hierarchie der Wissenschaften sind solche charakteristische Punkte, an denen M. den Geist dieses positivistischen Systems entwickelt. Er weist dabei nach, dass dasselbe nicht nur einer innern Einheit entbehre, sondern selbst äusserlich nur durch willkürliche, unbegriffene Uebergänge fortschreite, dass es in seiner Auffassung der Dinge principiell bei einem oberflächlichen Mechanismus stehen bleibe und seinem eigentlichen Wesen nach der crasseste Materialismus sei. Daher mache es denn auch in Bezug auf Religionsanschauung und Ethik, sowie mit seiner Fortschrittstheorie Fiasco, ja es streite sogar mit sich selbst und löse sich schliesslich selbst auf, wenn es in seiner historischen Betrachtung auf den letzten Standpunkt kommt, der vielmehr die Conception eines Ideals darstellt, als die Inbetrachtnahme der Realität der natürlichen Dinge. Diesem

Zuge der Selbstzerstörung gemäss dränge sich denn auch in Comte's zweiter schriftstellerischen Periode das Seinsollende nach und nach über das bloss Thatsächliche, das bloss Seiende, empor, und werde der mathematische Mechanist endlich zum religiösen Schwärmer. Zur Schule Comte's aber übergehend zeigt M., dass diese ihrem Meister auf dem zuletzt eingeschlagenen Wege weder in Frankreich noch in England gefolgt sei, in welchem letzteren Lande, wie M. auseinandersetzt, der Positivismus viel günstigeren Boden fand, als im Mutterlande des Comtismus. Von den französischen Positivisten werden noch Littré und Taine hervorgehoben und Renan mit seinem Leben Jesu ihnen zugezählt, jenem eigenthümlichen Producte, das vor nicht langer Zeit so grosse Sensation machte, aber hier einer ebenso feinen als gründlichen Kritik unterzogen und in musterhafter Charakteristik seiner Schwächen als ein „bürgerliches Trauerspiel ohne grösseres historisches Gepräge" bestimmt wird. Dem hervorragendsten der englischen Positivisten, Stuart Mill, widmet zu England übergehend M. eine einschneidende Erörterung. Wenn Mill sowohl durch seine Logik als durch seine utilitarische Moral berühmt ist, so weist M. nach, dass sowohl jene als diese das Beste zu wünschen lassen von dem, was von einer Logik und Ethik verlangt werden muss. In dem theoretischen Theile seiner Doctrin fehlt es Mill an Systematik und Ueberblick; er bewegt sich ferner vielfach im Cirkel und kommt durch seinen ganz unverhüllten Nominalismus zu jener heraklitisch-protagoreisch-skeptischen Consequenz, welche durch Versumpfung in vagen individualistischen Phaenomenalismus nicht nur alle Philosophie, sondern selbst alles positive Wissen aufhebt. Aber auf praktischem Gebiete sieht es bei Mill auch um nichts besser aus: seine Moral zeigt sich als Moral ohne Moralität, ungefähr auf dieselbe Weise, wie seine Logik das Logische vermissen lässt. Monrad bringt seine Kritik des Mill'schen Utilitarianismus auf folgenden praegnanten Ausdruck: „Anstatt des Guten, des Zweckes an und für sich, ist immer nur das gesetzt, wodurch der Zweck sich psychologisch erkennen lässt. Denn was anderes ist das Glück, als die Befriedigung des Triebes? Der Trieb muss aber, tiefer

gesehen, eine Offenbarung des Wesens des Menschen und ein Fingerzeig auf seine Bestimmung sein. Somit wird das Glück nur das Gefühl, seine Bestimmung zu erreichen, durchaus nicht diese Bestimmung selbst. Sich das Glück als Zweck setzen, würde also nur das Tautologische sein: sich das Erreichen des Zweckes als Zweck zu setzen, — wenn es nicht die sensualistische Fälschung enthielte, die Empfindung des Erreichens für dieses selbst zu nehmen, auf dieselbe Weise, wie die Mill'sche Metaphysik statt der Sonne die Empfindung setzt, welche von der Sonne geweckt wird". Endlich gehört noch in diese Reihe die epochemachende Lehre Darwins, dessen Untersuchungen und Reflexionen über den Ursprung der Arten und damit über die Entwicklungsgeschichte der organischen Wesen bis zum Menschen hinauf den positivistischen Materialismus gewissermaassen zum Abschluss bringen. M. schildert uns die Theorie und zeigt dann, dass sie keineswegs das leiste, was sie verspricht — dass sie weder von der perhorrescirten „mystischen" Teleologie befreie, noch die Metamorphose der Arten in positiv naturwissenschaftlicher Methode nachzuweisen oder auch nur wahrscheinlich zu machen verstehe; das Schlimmste aber sei dabei, dass die Form — also das, wodurch die Idee oder die Vernunft das bloss Materielle bestimmen kann — zum Zufälligen, zum Resultat äusserer Umstände herabgesetzt wird. Am Grellsten trete das Irrationale der Darwin'schen Hypothese hervor, wenn wir mit ihr zum Menschen kommen. Hier handelt es sich nämlich um die grösst mögliche Annäherung von Thier und Mensch, und da diese nur dadurch zu Stande kommt, dass der erstere so hoch, das letztere so niedrig als nur immer möglich gefasst wird, so endigt Darwin in einer gänzlichen Verkennung des menschlichen Wesens, dessen Geistigkeit er ignoriren muss, um es in die Kategorie des Thierischen einreihen zu können. Uebrigens ist Darwin, wie M. bemerkt, in diesem Punkte durchaus nicht original; vielmehr ist der Gedanke, den Menschen als ein höchstens veredeltes Thier zu betrachten, ein Gemeinplatz der Positivisten und gehört auch schon Comte und Mill an. Darwin's ganze Darstellung

macht übrigens nach M.'s treffender Bemerkung sogar den Eindruck, dass die Thiere weit vernünftiger und edelsinniger als die Menschen sind. Am Schlusse seines Werkes erhebt sich unser Verf. zu einigen allgemeinen Betrachtungen über den Positivismus, welche die aus diesem stammenden Verirrungen der Gegenwart kritisch beleuchten. In der Verkörperung dieser Lehre als blosser auf die sinnliche Erfahrung und die äusseren Thatsachen angewiesenen Fachwissenschaft, in ihrer Beziehung zum praktischen Leben, insbesondere in der Feindseligkeit gegen wahrhaft humane Bildung, in ihrer bornirten Vorliebe für das, was sie sich als nützlich vorstellt, in dem von ihr ausgehenden Einfluss auf das Rechtsbewusstsein, dessen Nerv sie durch Leugnung der Willensfreiheit und durch Umdeutung aller ethischen Gesetze in Naturbestimmtheit durchschneidet — wird von unserm Verf. überall eine verderbliche, das humane Bewusstsein und Culturleben verleugnende, zerstörende Wirkung aufgezeigt. Er knüpft daran weiter die Erörterung der abstracten Fortschrittstheorie und des hohlen politisch-socialen Liberalismus unserer Tage, denen die socialdemokratische Lehre als Erfüllung wie als Auflösung der herrschenden ökonomischen, Alles auf äusseren Erwerb und sinnlichen Genuss stellenden Theorien auf dem Fusse folgt. Diesem trüben, aber leider nur zu treffenden Bilde der gegenwärtigen, durch die materialistisch-positivistische Denkweise wesentlich verschuldeten Wirren des geistigen wie äussern Lebens setzt er dann aber zu guter Letzt die tröstliche Zuversicht entgegen, dass der Positivismus, wie er von einem höheren Standpunkt aus gesehen am Ende eine Consequenz der Idee selbst ist, in deren Wesen es liegt, den Gegensatz hervorzurufen und sich gegenüberzustellen, so auch wiederum die Bedingung und der Uebergang zur Wiederherstellung derselben sein werde. „Indem wir den Positivismus, so sagt er, als ein nothwendiges Moment in der Entwicklung der Idee betrachten zu müssen glauben, liegt darin auch schon eingeschlossen, dass ihm in Wirklichkeit nur eine momentane Bedeutung beigelegt werden darf, und dass er sich wieder in der Idee aufheben muss, in der er seinen Ursprung hat."

Wenn Ref. gleich an diese letzte Bemerkung M's. anknüpfend dazu übergeht, obigen flüchtigen Angaben über den reichen Inhalt des vorliegenden Werkes einige kritische Bemerkungen hinzuzufügen, so sieht er sich zunächst gezwungen, seine Discrepanz von der in demselben vertretenen Ansicht zu betonen, dass der Positivismus in der Idee seinen Ursprung habe und demnach als ein nothwendiges Moment in der Selbstentwicklung der Idee aufgefasst werden müsse. Denn die sich selbst entwickelnde Idee ist, wie aus M's. ganzer Darstellung und seinen eigenen Worten hervorgeht nichts weniger als die allgemeine Vernunft selbst, von welcher man doch nicht glauben kann, dass sie sich behufs ihrer Selbstoffenbarung in einen derartigen Status exinanitionis begeben müsse. Wenn der Positivismus, wie M. nachgewiesen hat, so durchaus irrig und falsch, ja so verkehrt und schlimm ist, wie kann er aus der Vernunft oder „Idee" stammen, die man doch als das lautere Wahre, Gute und Vollkommene betrachten muss? Das kann doch wohl nicht sein. Wir begreifen wohl beim einzelnen Menschen wegen der Endlichkeit und Beschränktheit seines Wesens Uebergänge aus dem Irrthum zur Wahrheit, aus dem Bösen zum Guten und umgekehrt; aber dass die Idee, sie, das göttliche Princip aller Dinge, solchen Revolutionen unterworfen sein soll, bleibt unverständlich. Entweder ist die absolute Vernunft sie selbst, dann muss sie auch als ewig unveränderlich, als sich selbst treu, als keiner Verschlechterung und keinem Status exinanitionis ausgesetzt — angesehen werden; oder die Idee ist der Veränderung und dem Uebergang in das Gegentheil ausgesetzt, dann ist sie nichts Absolutes und Göttliches, denn ein strauchelndes, mit Mängeln und Unvollkommenheiten behaftetes Wesen kann nicht das Allerbeste, Vollkommene und Göttliche sein. Freilich weiss ich, dass ein derartiges Endweder-Oder von Seiten der Hegelianer als richtig nicht zugegeben wird, und dass sie es grade als besonders tiefe Einsicht ihres Meisters preisen, die dialectisch fortschreitende Lebendigkeit der Idee, welche zugleich die Substanz der Dinge ausmache, erkannt zu haben — aber ist nicht die von M. selbst eingenommene Stellung ein Beweis dafür, dass er mit jener Gründanschau-

ung Hegel's doch selbst nicht einverstanden ist? Hegel nämlich behauptete, dass die angebliche dialectische Selbstentwicklung der Idee in seinem System vollbracht sei, also konnte seiner Meinung nach kein weiterer Rückschlag, keine neue Exinanition derselben erfolgen: M. aber setzt die Hegel'sche Anschauung nur als im Princip wahr, sie gilt ihm nur als Schema des Fortschritts und er nimmt nun an, dass der Positivismus die negative Stufe einer über die Thatsache des Hegelianismus hinausgehenden immanenten Entwicklung der Idee bilde, welcher dann eine neue concretere Selbstwiederherstellung dieser letzteren folgen werde. Nun wird man gewiss darin M. Recht geben müssen, dass der Positivismus im allgemeinsten Sinne und seinem ganzen Umfange nach genommen, von seinen relativ besseren Nuancen bis zum plumpsten, pöbelhaften Materialismus hinunter — als Rückschlag des Bewusstseins gegen die hyperidealistische Richtung und Stimmung der ersten drei oder vier Jahrzehnte dieses Jahrhunderts genommen werden müsse, aber so gewiss dies der Fall ist, so wahr ist mit der Anerkennung dieser Thatsache des geistigen Lebens der specifisch Hegel'sche Standpunkt auch verlassen und muss von der erneuten Rückkehr der Idee zu sich selbst auch eine totale Umwandlung ihrer Anschauung von sich selbst, mithin auch von ihrem dialectischen Fortschrittsrhythmus erwartet werden. Sehen wir die Sache so an, so müssen wir dann auch ferner anerkennen, dass die in der Weltgeschichte sich fortbewegende Vernunft nicht die göttliche, sondern die menschliche Vernunft ist, welche sich bei ihrem Hindurchgang durch den Positivismus gewiss des idealistischen Vorurtheils, dass der Gedanke im Sinne Hegel's die Substanz der Welt sei, entschlagen haben wird — ebenso, wie sie sich andrer ähnlichen Hypothesen, dass der Wille, oder gar die Phantasie Substanz der Dinge sei, entschlagen muss.

Uebersetzen wir Monrad's These in diese Auffassung, so kommt Alles ins rechte Geleise. Auch die menschliche Vernunft schreitet fort — non sine numine, auch bei ihr dürfen wir vertrauen, dass sie jene positivistische Knechtsgestalt des Bewusstseins, welche M. uns in so treffender Weise schildert,

überwinden werde, aber dies kann nur so geschehen, dass die besseren Elemente der Zeit, deren Vorhandensein M. wohl anerkennt, der einseitigen, oberflächlichen und zurückgebliebenen Denkrichtungen Herr werden. Nicht aus sich und durch sich selbst wird der Positivismus zur Vernunft kommen, sondern die, wie M. selbst, für das Recht der Vernunft und die unbedingte Gültigkeit der reinen sittlichen Normen kämpfenden Geister müssen gleichsam als das Salz der Erde suchen, der begonnenen Fäulniss der Culturwelt Einhalt zu thun und der guten Sache nach Ausstossung des Schlimmen zum Sieg zu verhelfen. Allerdings soll nicht behauptet werden, dass nicht auch aus den von der Richtschnur der Wahrheit weit abweichenden Richtungen immer noch gelernt werden könne: so ertheilen jetzt der Pessimismus, die socialdemokratische Theorie, die empiristische Erkenntnisslehre und Psychologie wichtige Lehren, welche, gehörig verstanden, dem wahren Fortschritt dienen; aber vergeblich wäre es, von der blossen Synthese des verfehlten Denkens die Besserung zu erwarten, die nur von der über die augenblickliche und jederzeit veränderliche Zeitströmung sich unabhängig erhebenden Vernunft (der ratio recta et erecta) herbeigeführt werden kann.

Sind diese Bemerkungen begründet, so wird man auch nicht mehr sagen dürfen, dass der Positivismus in der Idee oder Vernunft als solcher seinen Ursprung habe, wenn schon nicht zu leugnen ist, dass ganz ohne Wahrheit selbst der Irrthum nicht entstehen und festgehalten werden kann.

In der Darlegung nun der verschiedenen Erscheinungsformen des positivistischen Bekenntnisses, um dazu fortzugehen, nennt M. an erster Stelle die neuschelling'sche Lehre. Er hat dazu wohl insofern ein Recht, als Schelling ausdrücklich in seiner positiven oder Offenbarungsphilosophie mit dem über die blosse Vernunft hinausgehenden, dem allem Denken zuvorkommenden, sog. unvordenklichen Sein beginnt. Das ist freilich positivistisch gedacht. Allein dadurch unterscheidet sich doch wieder Schelling von den eigentlichen Positivisten, dass er aus diesem unvordenklichen ersten Sein schliesslich den Geist hervorgehen lässt, und zwar in seiner absoluten Gestalt — als die höhere Einheit der im Denken auseinander-

gefallenen Potenzen, ein Verfahren, das im Grunde genommen von dem Hegel's sich nicht wesentlich unterscheidet. Beide gehen vom Sein aus, beide haben das Absolute zum Ziel, und als Vermittlung des ersten Seins, des Seins in seiner ersten Fassung mit dem höchsten, letzten Seienden dient bei beiden ein dialectischer Process, welcher in dem Sinne sich abspielt, dass die Denkbewegung des speculirenden Subjects zusammenfalle mit der objectiven natur- und geisterschaffenden Bewegung des Absoluten. Im Einzelnen finden sich freilich der Unterschiede gar viele, so z. B. fordert Schelling den Gegensatz einer negativen (Vernunft-) und positiven Philosophie, aber zugleich erklärt er doch immer wieder, dass von einem höheren Standpunkt aus diese beiden Theile als Einheit gefasst werden müssten. Und ist der Uebergang aus der Logik zur Naturphilosophie bei Hegel nicht auch ein gewisser Bruch der Einheit, ähnlich dem zwischen negativer und positiver Philosophie bei Schelling? Setzt nicht der Eintritt des Naturbewusstseins im Systeme Hegel's auch die Anerkennung eines vom Denken zunächst unabhängigen Seins, also eines positiven Elementes voraus? Vergleicht man auf diese oder ähnliche Weise das Hegel'sche mit dem neuschelling'schen System, so wird man das letztere kaum positiver finden dürfen, als das erstere, da sie im eigentlichen Princip zusammenstimmen und beide schliesslich das Absolute begriffen haben wollen in Folge eines dialectischen Denkprocesses, dessen einzelne Stadien und Momente sie zwar sehr verschieden fassen und bezeichnen, den sie aber beide aus den Mitteln speculativer Vernunft vollbracht werden lassen.

Allein nicht nur dagegen, dass M. den Neuschellingianismus zu den positivistischen Denkrichtungen rechnet, möchte Ref. sich erklären, sondern auch, dass er die christliche Orthodoxie in dasselbe Lager versetzt, erregt ihm Bedenken. Was man auch immer den orthodoxen Theologen (mit Recht oder Unrecht) wird vorwerfen können, so leidet das doch keinen Zweifel, dass sie an der geistigen Substanzialität des göttlichen wie des menschlichen Wesens festhalten — was doch immer die Hauptsache bleibt. Mögen sie auch oft genug das Christenthum in Theorie und Praxis „mechanisiren" und

verunstalten — den Grundzug des Christenthums, dass Gott ein Geist, und dass die Menschheit in einem ewigen geistigen Leben zur Gemeinschaft mit Gott, zum Reiche Gottes berufen ist — diesen Grundzug verleugnen auch sie nicht. Aber auch das muss gesagt werden, dass diejenige Art der Verleugnung der Vernunft, welche M. ihnen zuschreibt, sich in Deutschland wenigstens unter ihnen nicht finde oder höchstens bei einzelnen Exemplaren, die mehr als Curiositäten, denn als stimmfähige Vertreter ihrer Partei angesehen werden dürfen. Dass sie ferner dem Princip der Autorität huldigen, kann auch nicht als ein specifisch positivistisches Moment in Anspruch genommen werden. Irgend einer Autorität muss am Ende Jeder folgen, da die höchsten Principien sich stets dem logischen Beweise entziehen und auf unmittelbarem Glauben beruhen müssen, welcher immer nur einer Autorität, innern oder äussern folgt. Und die Orthodoxen bleiben nicht einmal bei der letzteren stehen, wie man ihnen mitunter vorwirft, sondern berufen sich auch auf das Zeugniss des eignen Geistes. Der Satz aber: „Gottes Geist gibt Zeugniss unserm Geiste, dass wir Gottes Kinder sind", ist am Ende doch nur wieder der religiöse Ausdruck einer Wahrheit, welche ganz allgemein gilt, und von M. gewiss auch anerkannt wird. Wenn M. dazu noch die Wunder gegen Renan's kahle Verstandesauffassung in Schutz nimmt, die Wunder, welche sonst immer zwischen Theologen und Philosophen den eigentlichen Zankapfel bilden, so ist vollends bei ihm die Einordnung der Orthodoxie in den Umfang des Positivismus auffallend, mag sie es mitunter auch selbst diesem an Engherzigkeit und Unduldsamkeit zuvorthun.

Der Grund aber, wesshalb M. die neuschelling'sche Philosophie zusammen mit der Orthodoxie dem Gebiet des Positivismus zuweist, muss darin gefunden werden, dass dem entworfenen Schema nach eine Abweichung von dem Hegel'schen Standpunkt nach Rechts aufgefunden werden musste, wie die im eigentlichen Sinne als Positivismus bezeichneten Lehren eine solche nach Links hin sein sollen. Entschlägt man sich nun jenes Schemas, so fällt eine solche Nothwendigkeit von selbst hinweg. Immerhin verdanken wir

aber dem Umstande, dass M. von seiner Grundanschauung aus die genannten Richtungen in den Bereich seiner Kritik ziehen musste, eine Reihe feiner und im Einzelnen oft treffender Bemerkungen über Schelling und die Orthodoxie, sowie die Darstellung der Kierkegaard'schen und Grundtvig'schen Grundgedanken, welche als ganz eigenthümlich und besonders werthvoll schon oben hervorgehoben wurde. Nicht minder muss, wie gleichfalls schon bemerkt worden ist, M's. Characteristik des eigentlichen Positivismus in der Kritik seiner bedeutendsten Vertreter, Comte's und St. Mill's, als eine nicht bloss gelungene, sondern wahrhaft classische Leistung bezeichnet werden. Erwägt man nun, dass die von jenen beiden Männern zunächst für Frankreich und England inaugurirte Richtung gerade in Deutschland um sich zu greifen droht und besonders in den Köpfen Jüngerer sich festgesetzt zu haben scheint, dass sie sich rühmt, dem ältern Idealismus gegenüber den eigentlichen Fortschritt der Wissenschaft zu einem „gesunden Realismus" oder wie man sich sonst auszudrücken beliebt, darzustellen, und denkt man an die (auch von M. deutlich genug bezeichneten,) unausbleiblichen Consequenzen dieser Denkweise in Theorie und Praxis — erwägt man nun, sage ich, dass der Positivismus mit einem Wort die philosophische Modesünde der Gegenwart ist, dann wird man sich doppelt freuen, in Monrad einem so trefflich gerüsteten Kämpen zu begegnen, der das Recht der Vernunft gegen deren Verächter, welche die besten, edelsten Errungenschaften der Menschheit im Namen der Wissenschaft mit leichtem Herzen in den Staub treten, tapfer zu vertheidigen weiss. In der gewaltigen Krisis, welche durch die Culturwelt gegenwärtig hindurchgeht, hält Monrad den streitenden Parteien (zumal in den letzten Abschnitten des Buches) einen Spiegel vor, aus dem sie die wahre Schätzung der viel bewunderten Theorie von der Realbildung gegenüber der humanistischen Bildung durch das classische Element, des Specialismus der Fachwissenschaften gegenüber dem Grundzweck und der Grundwahrheit des menschlichen Daseins, welcher alle partiellen Wahrheiten unterworfen sein müssen, des Losreissens von aller gegebenen Tradition zu Gunsten der neugebacknen

Autorität oft windiger Hypothesen gewinnen mögen. Das Pochen auf das Zeitgemässe, die krampfhafte Forderung des Fortschritts um jeden Preis, die Schwächung des Rechtsbewusstseins durch den auch in die Juristerei eingedrungenen Positivismus weiss M. trefflich zu characterisiren, indem er überall zeigt, wie die einseitig ergriffene Wahrheit sich den Positivisten ins Gegentheil verkehrt hat, und die Folgen der in den wissenschaftlichen und höhern Lebenskreisen herrschend gewordenen Irrthümer aus den Reihen des Volkes wieder auf sie selbst zurückfallen. Die Zuversicht aber, welche der Verf. bei allen Schwierigkeiten der gegenwärtigen Weltlage sich bewahrt, in der allerdings mehr Fragen aufgeworfen werden, als auf einmal beantwortet werden können, und darum so viele Fragen falsch beantwortet werden, seine Zuversicht auf die idealen Mächte des Lebens wollen wir mit ihm theilen und darauf vertrauen, dass auch die gewaltig drohende Episode des Positivismus, der augenblicklich sogar noch im Anwachsen zu sein scheint, schliesslich überwunden und wie jede recht überwundene Abirrung am Ende noch der Menschheit zum Besten ausschlagen werde. Und in dieser Hoffnung uns zu bestärken, trägt die Erscheinung seines Werkes selbst nicht wenig bei, weil es von der überlegenen Kraft des Idealen über den wiederstrebenden Naturalismus ein so glänzendes Zeugniss ablegt.

C. Schaarschmidt.

Logik. Von Dr. *Ch. Sigwart.* Bd. II: Methodenlehre[1]). Tübingen, H. Laupp. 1878. (VIII, 612 S.) 8°

Die Methodenlehre stellt sich (S. 5) folgende 4 Fragen: Durch welches Verfahren ist es möglich, die sämmtlichen einfachen Elemente unseres Vorstellungsinhaltes so zu fixiren, dass wir ihrer Uebereinstimmung in allen Denkenden sicher sein können, und die Formen ihrer Synthese so zu bestimmen, dass sie in übereinstimmender Weise von allen zu zusammengesetzten Begriffen kombinirt werden? Durch welches

1) Erk. L. bedeutet meine Erkenntnisstheoretische Logik, Bonn bei Ed. Weber 1878.

Verfahren ist es möglich, sich der letzten Voraussetzungen alles Urtheilens bewusst zu werden, von denen alle Begründung der nicht unmittelbar evidenten Urtheile abhängt, und wie vermögen wir die Begründung jedes einzelnen Urtheiles auf eine für alle zwingende Weise herzustellen? Was zunächst die dritte Frage betrifft, so sind, meine ich, die sog. „letzten Voraussetzungen" eben das, was das Denken an allen seinen Objekten thut, sie sind das Denken als solches selbst. Dieses zu finden und festzustellen kann nicht zu den Aufgaben einer Methodenlehre gehören. S. denkt offenbar an seine „Reduktion", aber doch nur deshalb, weil er ihr die Aufgabe zuweist, die Obersätze zu suchen, was ja sehr billig ist. Zu diesen „letzten Voraussetzungen" gehört es nun auch, dass und wie Gedanken aus Gedanken folgen — auch das unvollkommene Denken wendet keine anderen Principien der Deduktion und Reduktion an — und so kann die vierte Frage nicht principiell auf die Möglichkeit der Begründung gehen, sondern nur auf die für alle zwingende Weise. Wie aber ein Princip des Begründens sich ohne diesen Anspruch aufstellen lasse, und woran es liegt, dass Begründungen nicht für alle zwingend sind, hätte S. zeigen müssen. Dasselbe gilt für die beiden ersten Fragen. Ich begreife auch die Inkonsequenz nicht, dass S. immer das „alle" einmengt, da er doch weiss, dass die Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Denkens in der Nothwendigkeit desselben besteht. Vor allem also war diese zu untersuchen. Es hätte sich leicht ergeben, dass nothwendig aller Inhalt des Bewusstseins die feste Bestimmtheit und den durchgängigen inneren Zusammenhang haben muss, welchen wir unter dem Namen des Identitäts- und Kausalitätsprincipes zu fordern gewohnt sind. Wenn die Fixirung der Begriffselemente und die Formen ihrer Synthesen diesen Anforderungen genügen, so haben wir nicht nöthig, Stimmen zu sammeln (cf. Erk. L. cap. XXII). Es handelt sich also eigentlich nur um die Erreichung jenes gesetzlichen Zusammenhanges und der durchgängigen Uebereinstimmung unserer Wahrnehmungen und Erkenntnisse unter einander auf allen Gebieten, in der Fixirung der Elemente sowohl, wie in den Synthesen. S. kommt auch im Wesentlichen, nur mit

unendlichen Umschweifen und steter Zersplitterung des Einfachen und Zusammengehörigen, immer wieder darauf hinaus. In Betreff des Verhältnisses von Urtheil und Begriff vergl. Erk. L. § 33. 34. Auf weitere Kritik der Eintheilung verzichte ich um des Mangels an Raum willen.

Der Zweck des Denkenwollens S. 6 ist ein dreifacher, ein nach Raum und Zeit vollständiges Weltbild, sodann eine in einem vollendeten Begriffssystem vollzogene Klassifikation des Gegebenen, endlich die Einsicht in die Nothwendigkeit, in Form eines durchgängigen Kausalzusammenhanges. Die beiden ersten dieser Thätigkeiten stehen nicht nur, wie S. zugesteht, im Zusammenhange mit der letzten, sondern sind ohne sie überhaupt bedeutungslos, und eine Vollendung derselben undenkbar. Ohne diese letzte fehlt zur steten Aufnahme und Ordnung der Eindrücke jeder Antrieb (cf. Erk. L. S. 672). S. denkt eben bei dem „Ideal des Weltbildes" schon Einzeldinge, obgleich diese doch erst durch das Kausalitätsprinzip zu Stande kommen und ohne dasselbe nur ein Chaos von Sinnesdaten uns umgäbe, welche noch nicht zu festen Gruppen sich geordnet hätten. Und was wäre das für ein Begriffssystem, in welchem die Begriffe nicht nach innerer Gesetzlichkeit, sondern nur äusserlich nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit gebildet und geordnet wären? — Statt nun gleich an die Arbeit zu gehen, hält S. es für angezeigt, vorher noch die Grundlage aller Methodenlehre nicht etwa festzustellen, sondern zu untergraben. Er behauptet nämlich § 62, die Voraussetzung, dass unsere Wahrnehmungen den Anforderungen des Denkens sich fügend Einordnung in ein Begriffssystem und in gesetzmässigen Zusammenhang gestatten, sei nicht selbstverständliche Wahrheit, sondern ein Postulat; wir müssten daran glauben, wenn unser Streben nach Erkenntniss nicht sinnlos sein soll, weil wir sonst keinen Erfolg erwarten könnten (Man vergl. die logische Analyse des Begriffes Glauben Erk. L. § 157.) Wenn S. die selbstverständliche Wahrheit dieser Voraussetzungen bestreitet, so geschieht es doch nicht im Gegensatz zur Beweisbarkeit, sondern er bezweifelt überhaupt die Wahrheit derselben. Blosse Hypothesen können sie nicht sein, denn der Begriff

der Hypothese macht auch die Voraussetzung gesetzlichen Verhaltens der Erscheinungen und ist ohne diese sinnlos. Was soll's nun? Kann unser Wille die Anerkennung jener Voraussetzungen, auf welcher alle Erkenntniss ruht und ohne deren Sicherheit alle Erkenntniss ein werthloses Spiel wird, wider unsere resp. S.'s Erkenntniss von ihrer Unsicherheit erzwingen? Das ist ein schlechtes Vorspiel für eine Methodenlehre. Unser Streben nach Erkenntniss wird doch nur deshalb ohne diese Voraussetzungen sinnlos, weil sie eben zum Begriff und Wesen der Erkenntniss gehören. Und schliesst der Begriff Erkenntniss nicht das Moment der Wahrheit ein? Dass wir absolut regellos zufliessende Wahrnehmungen denken können, ist eine Leistung der Phantasie (cf. Erk. L. S. 210 f. S. 82 f.). S. vergisst seine eigene Begriffsbestimmung der Wahrheit, welcher ich durchaus zustimme. Sie war ihm Denken mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit, und dieses, meine ich, ist vorhanden, wenn wir einsehen, dass die Aufhebung eines Gedankens Denken und Bewusstsein aufheben müsste.

Die Analyse S. 32 beginnt mit der Forderung, uns dessen bewusst zu werden, was wir thun, indem wir irgend ein Objekt vorstellen, und macht den mehr als überflüssigen Zusatz, „und dieses Bewusstsein zu einem konstanten zu erheben". Aus ihm ergeben sich richtig die Begriffe der Identität, des Unterschiedes und der Einheit, nur leider! als „Formen" der Thätigkeit. Sollte nicht eben die Thätigkeit selbst im Gegensatze zu ihren Objekten darin bestehen, dass sie diese identificirt, unterscheidet, zu Einheiten zusammenfasst? Was nun die verlangte Allgemeingültigkeit der Fixirung der Elemente anbetrifft, so wird bei dieser Gelegenheit in naivster Weise versichert, dass die Thätigkeit des Denkens selbst und die Art, wie es mit seinem Inhalte zum Bewusstsein kommt, in allen als dieselbe vorausgesetzt werden muss, ohne dass die für die Auffassung der Logik so wichtigen Konsequenzen dieser Voraussetzung irgendwie zur Beachtung kommen. Es folgt die Erörterung der Zahl „als einer einfachen Konsequenz der Grundfunktion des Denkens selbst". Dass ich in den Grundzügen beistimme, weiss Jeder, der „das

menschliche Denken" gelesen hat. Die Elemente der Raumvorstellung werden in allgemeingültiger Weise fixirt, indem die Vorstellung von der Graden auf unser eignes Thun bei der Projektion zurückgeführt wird. S. erklärt es nämlich für „Thatsache", „dass erst die hinzukommende Vorstellung die Anschauung räumlich von uns verschiedener Objekte entstehen lässt, diese in verschiedene Entfernungen verlegt, dass wir die farbigen Bilder hinausschauen". Bekanntlich ist das nicht Thatsache, sondern Hypothese. Welche Konsequenzen es hat, wenn alles, was wahrnehmbar den Raum erfüllt, wovon ja unser eigner Leib nicht ausgenommen werden kann, nur dahin projicirt ist, bleibt unerwogen. (cf. Erk. L. § 18—21.)

Die Methoden der begrifflichen Fixirung der elementaren Sinnesempfindung sind „von der Annahme fester Kausalzusammenhänge abhängig". Ich entgegne: die Erkenntniss dieser letzteren hat an sich absoluten Werth, aber sie dient gar nicht jener „Fixirung". Die subjektiven Empfindungen bleiben dabei so unfixirt wie vorher, und diese Fixirungen sind überhaupt nicht logische. Warum explicirt S. nicht auch die Methode, Normalmaasse herzustellen? § 72 behandelt die Dingvorstellung. Sie enthält zunächst die einheitliche Zusammenfassung einer im Raume abgegrenzten und dauernden Gestalt, sie lässt ferner die Empfindungen verschiedener Sinne auf denselben Raum beziehen, woraus die Unterscheidung des einen Dinges von seinen Eigenschaften entspringt, und endlich „schliesst sich der Kreis von elementaren Funktionen, die in der Vorstellung des Dinges enthalten sind, indem dieses zugleich als s e i e n d gedacht wird". Die letztere Bestimmung (ebenso S. 112) spottet jeder Kritik. Zur Erklärung der Einheit des Dinges heisst es S. 111 zunächst richtig, dass der gesehene und getastete Raum ein und derselbe ist. Aber daran schliesst sich sofort, als wäre es dasselbe oder doch von gleicher Evidenz, „dass die E r füllung (!) des Sehraumes keine andere ist, als die des Tastraumes", was, wenn „Erfüllung" den Wahrnehmungsinhalt bedeutet, heissen würde, dass Sehen Tasten ist. Im andern Falle kann S. nur etwas Transscendentes meinen, was — wunderbar genug — Raum er-

füllt. Deshalb „steht die Synthese von Farbe, Härte u. dgl. unter dem Gesetze, dass, was an derselben Stelle des Raumes ist, nur eines sein kann". Aber was das ist, bleibt ungesagt. Was heisst hier „Gesetz"? Dabei glaubt S. formale, nicht erkenntnisstheoretische Logik zu treiben. Hätte er nicht besser gethan, die erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen, die er doch braucht, sich im Zusammenhange klar zu machen und an die Spitze zu stellen, statt sie gelegentlich als „Gesetze" einzuführen? S. 117 soll „diese Vereinigung nur dann eine nothwendige, begründete sein, wenn in dem Objekt selbst der Grund liegt, dass verschiedene Sensationen an demselben Orte zusammen sind. Die Einheit des Dinges macht das nothwendig, was uns in unserem Bewusstsein zusammen gegeben ist". Aber was soll das für ein „Grund" sein? Hier sind Objekt und Einheit des Dinges rein metaphysische Existenzen. Dabei lässt S. die Beharrlichkeit der Substanz, aus welcher die Einheit des Dinges auch bei seinen Veränderungen begriffen werden soll, in der Konstanz des Gewichts liegen. Jener „Grund" im Objekte macht nun eine Erörterung „des Wirkens" nothwendig. Im Gedanken des Wirkens wird S. 131 „der reale Grund zu der Zusammenfassung zur Einheit gedacht". Diese Erörterung bewegt sich in lauter Hypostasirungen; das innere Wesen und die Kräfte spielen die Hauptrolle. S. 147 ist die Regelmässigkeit erst eine Folge aus der Unveränderlichkeit der Kräfte und diese aus der Unveränderlichkeit der Substanzen. Aber diese hat noch „einen letzten Grund" und dieser ist die Voraussetzung der Nothwendigkeit, welche sich „darin" ausdrückt, und S. 150 „darf die Wirkungsfähigkeit niemals verwechselt werden mit dem Grunde derselben, der als der Substanz inhärirend gedachten Kraft". Was Substanz ist und wie ihr Kräfte inhäriren, bleibt das alte Geheimniss.

Der vierte Abschn. bringt „die methodischen Principien der Bildung der Wahrnehmungsurtheile". Die Anforderung S. 285 „den Gehalt der Sinnesempfindung so vollständig und genau als möglich auszudrücken" kann gewiss nicht als eine Vorschrift einer theoretischen Methodenlehre gelten. Dass der gesetzliche Zusammenhang der Erscheinungen sich wirklich

an alle kleinsten und feinsten Unterschiede in denselben heftet, geht aus dem Kausalitätsprincip selbst hervor. § 87, der die objektiven Zeitbestimmungen und Maasse sucht, findet eine Antinomie darin (S. 299), dass die Feststellung eines Kausalzusammenhanges die objektiv gültige Bestimmung zeitlicher Succession voraussetze und umgekehrt, aber mit Unrecht. Die Wahrnehmungen korrigiren sich allmälig nach dem Kausalitätsprincip (Erk. L. § 150—152). Die „ursprüngliche Annahme S. 303, dass wir im Stande sind, zuerst Successionen mit objektiver Gültigkeit wahrzunehmen", lässt wieder den Mangel erkenntnisstheoretischer Grundlage fühlen; sie reducirt sich darauf, dass die Zeitbestimmungen natürlich, wie alles Andere, gesetzlichen Zusammenhang haben, und dass die Differenzen, um deren Beseitigung es sich handelt, auf dem Wege induktiven Verfahrens auf ihre Quellen zurückführbar und so Uebereinstimmung der Angaben herstellbar ist. Ich übergehe die objektiv gültige Lokalisirung, aus deren Erörterung für jeden Unbefangenen nur das Eine evident wird, dass der sog. absolute Raum ein Begriff ist, welcher in einer grundlegenden erkenntnisstheoretischen Untersuchung hätte geprüft werden müssen. S. 343 beginnt die Beantwortung der Frage, wie wir die Prädikate unserer Wahrnehmungsurtheile „in unzweideutiger Weise auf die Subjekte beziehen, denen sie nothwendig und allgemein gültig zukommen und die von allen in derselben Weise zu den Prädikaten hinzugedacht werden". Die S. 345 etwas geringschätzig angeführte „übereinstimmende Organisation" hat tieferen Grund, als S. weiss. Wenn wir unserer Phantasie erlauben, die Vorstellung von denkenden Wesen zu produciren, welche total anders empfinden als wir, so wäre es gewiss unmöglich, die Allgemeingültigkeit unserer Wahrnehmungsurtheile von ihrer Beistimmung abhängig zu machen. Das Wort „objektive oder Allgemeingültigkeit" hat überhaupt nur Sinn unter der Voraussetzung der übereinstimmenden Organisation. Diese ist keine blos thatsächliche, sondern sie ist schon in der Grundvoraussetzung eines durchgängigen gesetzlichen Zusammenhangs alles Bewusstseinsinhaltes gegeben und gehört somit zu den Grundbedingungen unserer bewussten Existenz (Erk. L. § 23 u. 56).

S. scheint zu meinen, dass es zwischen der blossen Beschreibung unmittelbarer Eindrücke, welche natürlich die Identität des Dinges gar nicht verbürgen kann, und der metaphysischen Annahme des „wirklichen einheitlichen Subjektes" kein Drittes gebe. Mit dem Herbeiziehen allgemeiner Sätze resp. der Bildung solcher wird doch noch nicht über das Phänomenale hinausgegangen. S. sieht nicht, dass die Erkenntniss von der Gesetzlichkeit der Erscheinungen ausreicht um zu leisten, was die blosse unmittelbare Wahrnehmung freilich nicht kann. Wenn er meint (ibid.), „Kein apriorischer Grundsatz verbietet die Annahme, dass Stoffe verschwinden", so weiss er nicht, was Stoff ist, was daher kommt, dass er sog. wirklichen Raum unabhängig von seiner wahrnehmbaren Erfüllung, und andererseits Sinnesempfindungen noch unabhängig von ihrer Ausdehnung im Raume kennt. Er ignorirt vollständig die logische Schwierigkeit, wenn er die Chemie helfen lässt und meint, der Grundsatz, dass das Gewicht das Mass des Stoffes sei und derselbe materielle Körper unveränderlich dasselbe Gewicht haben müsse, gebe erst den Leitfaden an die Hand, die Identität der Stoffe als der Subjekte unserer Wahrnehmungsurtheile sicher festzustellen". Aber wie das Mass des Stoffes über die Identität eines sog. wirklichen Subjektes entscheiden kann, ist mir vollkommen unbegreiflich. Die Waage soll S. 348 ein metaphysisches Instrument sein und ihre Aussagen sollen die Beziehungen des sinnlich Erscheinenden auf den hinzugedachten beharrlichen Grund leiten. Ist das nicht der vollständige Bankerott der Logik? Die Waage sagt gar nichts aus über den beharrlichen Grund der Erscheinungen, sondern lässt nur eine der vielen Erscheinungen konstatiren. Ueber die Schwere cf. Erk. L. § 63 S. 225. Ueber Identität des Dinges trotz der Veränderung Erk. L. Cap. XV.

Der fünfte Abschn. endlich bringt die wichtige Frage, wie wir von den das Einzelne betreffenden Wahrnehmungsurtheilen zu allgemeinen Sätzen gelangen. Ich bemerke im Voraus, den einzigen zureichenden Grund für die Allgemeinheit solcher Sätze, dass nämlich die Elemente der Erscheinungen resp. die Complexe von solchen, welche durch Induktion kausal

verknüpft werden, immer schon Allgemeinbegriffe sind, kennt S. nicht. (cf. Erk. L. § 49, S. 201 ff. § 77 u. a.) Die Induktion ist ihm eine Reduktion, „indem auf Grund der syllogistischen Regeln die Prämissen aufgesucht werden, als deren Konsequenzen die einzelnen Thatsachen der Beobachtung sich darstellen". Aber der Richtungsunterschied des de und re weist nicht auf das Wesen der Sache. Wird denn der Werth allgemeiner Sätze erst dadurch einleuchtend, dass sie als Prämissen bezeichnet werden? Die so entworfenen Prämissen sollen Hypothesen sein, die durch die Uebereinstimmung ihrer Konsequenzen mit den Erscheinungen nicht bewiesen, sondern höchstens in steigendem Grade wahrscheinlich werden können. Ist S. etwa das Kausalitätsprincip nicht sicher genug? Dann wäre auch die Anerkennung von Wahrscheinlichkeit Unsinn. Denn auch diese wird auf Grund schon anerkannter Gesetzlichkeit mit Sicherheit erschlossen, wenn sie nicht selbst wieder eine nur wahrscheinliche sein soll, was natürlich in infinitum so fortgehen müsste. Oder meint er, man könne doch nie wissen, ob sich nicht einmal eine widersprechende Erscheinung zeigen werde? Damit wäre jeder Werth des inductiven Verfahrens vernichtet. Entweder kennt S. den Nerv desselben nicht, oder er mengt in „den logischen Charakter" desselben die z. Z. noch vorhandenen sachlichen Schwierigkeiten ein, etwa die Unvollständigkeit unserer Erfahrung, und dass es uns noch nicht gelungen ist, die Erscheinungen in ihre letzten Elemente aufzulösen, was offenbar S. 429 geschieht. (Erk. L. S. 186 f. X u. § 76—78.) Das Räthsel löst sich S. 383. Die fundamentalen Grundsätze der Induktion sollen auch auf den Regeln des Syllogismus beruhen, von welchen bestimmt wird, ob angenommene Prämissen einen Schlusssatz mit Nothwendigkeit herbeiführen. Da diese nun, meine ich, nur lehren, ob ein Obersatz in rein formaler Beziehung so weit richtig formulirt ist, dass eine bestimmte Einzelwahrnehmung dazu die Konklusio sein könne, so ist auf diesem Wege freilich noch nicht einmal die reale Möglichkeit jenes allgemeinen Satzes gesichert, und 1000 Fälle der Uebereinstimmung verbürgen nicht, dass nicht im nächsten Falle eine widersprechende Erscheinung

eintreten wird. Dass zu diesem erfreulichen Resultate nur „die Reduktion" geführt hat, zeigt der Zusatz „denn zu jedem Schlusssatz sind verschiedene Prämissen denkbar, aus denen er hervorgehen kann".

Zu der missverständlichen Zersplitterung des Einfachen rechne ich auch die Unterscheidung der Generalisation von der Gewinnung der speciellen Sätze S. 358, 386, 453. Letztere sollen von blos numerischer Allgemeinheit sein — ein offenbar unpassender Ausdruck. Den Unterschied der Sache soll das Beispiel zeigen: „Dass Sauerstoff und Wasserstoff sich in bestimmtem Gewichtsverhältnisse zu Wasser verbinden, ist zwar ein allgemeiner Satz, aber diese Subjektsbegriffe sind absolut bestimmt und haben keine Species mehr unter sich; erkennen wir aber, dass alle Elementarstoffe in bestimmten Gewichtsverhältnissen chemisch sich verbinden, so ist das Subjekt ein allgemeiner Begriff und der Satz ist dadurch gewonnen, dass ich schliesse, was von allen mir bekannten Species eines Genus gilt, gilt vom Genus selbst". Aber ist Sauerstoff nicht auch schon ein Allgemeinbegriff? Und wird die letztere Erkenntniss wirklich so gewonnen? Ich wenigstens schliesse nicht so. Entweder ist jener Schluss nur die sog. vollkommene Induktion, d. i. kein Schluss, son- Abbreviatur des Ausdruckes, oder es ist noch sehr fraglich, mit welchem Rechte, was von den bisher bekannten Species gilt, auch von neu entdeckten und allen noch unbekannten vorausgesetzt wird. Wie unklar ist die Entgegensetzung „dort wird, was in einzelnen Fällen gefunden wurde, auf alle gleichartigen Individuen im ganzen Raume und in der ganzen Zeit erstreckt, hier auf alle, welche obgleich nicht durchaus gleichartig, in einem allgemeinen Begriffe übereinkommen". Was als Charakteristikum des ersten Falles angeführt wird, ist ja im zweiten auch vorhanden, und es bleibt nur der für das Verfahren selbst unwesentliche Unterschied, dass es im letzteren Falle generische Momente sind, an welche ein consequens geknüpft wird. (Ueber den gesetzlichen Verein der Merkmale der Elementarstoffe cf. Erk. L. § 63.)

Ich übergehe die historisch-kritische Einleitung, an welcher ich im Einzelnen recht vieles auszusetzen hätte, und

wende mich zu S.'s eigner Ansicht über die Sache. Als charakteristisch hebe ich aus dem Anfange S. 385 die Stelle heraus „grade weil es sich nicht um die Summirung des Einzelnen, sondern um die Erkenntniss der jedes Einzelne beherrschenden Nothwendigkeit handelt, muss sich diese Nothwendigkeit unter günstigen Umständen schon in einem einzigen Falle offenbaren können, wie ja wohl schon ein einziger Versuch dem Chemiker genügt, um den allgemeinen Satz auszusprechen, dass zwei Stoffe in einem bestimmten Gewichtsverhältnisse eine Verbindung eingehen, die solche und solche Eigenschaften hat". Aber wenn die Nothwendigkeit auch jedes Einzelne beherrscht, wie kann denn ein Logiker daraus schliessen, dass eben deshalb, als wenn sie Spuren hinterliesse, unter günstigen Umständen auch ein einziger Beobachtungsfall genügen könne? Offenbar weiss S. nicht, worin die Gunst dieser Umstände besteht. Ein einziges Experiment genügt nur dann, wenn schon anderweitig feststeht, dass alle Umstände mit Ausnahme des einen, nicht die Ursache sein können. — S. unterscheidet nun die Induktion als Methode der Bildung real gültiger Begriffe und die Gewinnung allgemeiner Sätze über das Wirken von Ursachen. Ich stimme ganz bei, dass der Begriff des Dinges in der nothwendigen Zusammengehörigkeit der Merkmale besteht und dass diese induktiv erkannt wird, wenn er nur nicht das thatsächliche Zusammensein auf eine Nothwendigkeit bezöge, „welche in der Einheit des Dinges als dem Grunde dieser zusammengehörigen Merkmale liegt". (Es erinnert an die „Seinsursache" im „Menschl. Denken".) Ist denn jene Einheit gegeben und besteht die „Reduktion" in der Beziehung auf sie? Worin besteht dann diese Beziehung? Ich dächte, die Einheit bestände eben in der induktiv erkannten Nothwendigkeit des Zusammenseins. Auch, dass (S. 394) der Begriff zu einem System von allgemeinen Sätzen gemacht wird, welche die wechselnden Zustände eines Dinges als nothwendige Folge bestimmter Voraussetzungen darstellen, kann ich nur billigen. — Die Darstellung des induktiven Verfahrens beginnt mit einer Erörterung der populären Auffassung. Erst S. 412 wird anerkannt, dass der Erfolg nicht von einer wirkenden

Ursache, sondern von dem Zusammenwirken einer Mehrheit von Voraussetzungen abhängt. Diese Mehrheit muss natürlich gesucht werden, aber die Aufgabe, „den Beitrag, den jede derselben zum Erfolge leistet, in einem Partialgesetze auszudrücken und das Gesetz der Summirung der Theilerfolge zu einem Gesammterfolg auszudrücken", ist nur lösbar, wenn ein Gesammterfolg sich aus wahrnehmbaren Theilerfolgen zusammensetzt. Die Stiftung kausaler Beziehung muss doch in letzter Instanz eine unmittelbare sein und auf diese kommt es in erster Linie an (Erk. L. S. 234). Noch wird, ehe S. zur Darstellung der Sache selbst kommt, eine falsche Annahme zurückgewiesen, nur leider aus falschem Grunde. Dass eine einfache Wahrnehmung kausalen Zusammenhang feststellen könnte, wird nicht etwa aus dem Begriffe der Sache bestritten, sondern nur, weil die blosse Wahrnehmung der Veränderungen von B und A nicht entscheiden könne, ob blosse Succession ohne inneren Zusammenhang stattfinde, der Grund der Veränderung von B in ihm selbst, oder in einem unbeachteten Dritten, nicht aber in A liege. Dieser Einwand lässt ja principiell zu, dass in günstigen Fällen kausale Verkettung unmittelbar wahrgenommen werden könnte. Sie kann bekanntlich immer nur erschlossen werden. Endlich S. 417 kommt S. zur Darstellung der induktiven Methoden. Die Methode der Uebereinstimmung kommt ihm auf „ein rein mechanisches Abzählen" hinaus. Er sagt aber nicht, wie es weniger mechanisch gemacht werden soll. Ich konstatire, dass S. trotz dieses und aller andern Einwände in seinen eignen Induktionen nie eine andere Methode, als die genannten, anwendet. Es ist eine gründliche Verkennung des Princips, wenn er die Methode der konkurrirenden Veränderungen zwar mit mir (M. D. 155 ff.) nur eine Anwendung der Differenzmethode nennt, aber hinzufügt, sie ginge „von dem Axiom aus, dass irgend eine Erscheinung auf deren Modifikation die einer andern unveränderlich folge, die Ursache der letzteren oder mit ihrer Ursache verknüpft sein muss". Die Anforderung „unveränderlich" müsste ja jede Möglichkeit eines festen Ergebnisses aufheben. An solches Axiom ist gar nicht zu denken. Wenn die Modifikation von x sicher mit einem

ihrer Antecedentien nothwendig verknüpft ist, und vor der Modifikation des einen derselben nicht vorhanden war, so kann sie natürlich auch von keinem derselben, sondern muss von dieser Modifikation herkommen. Vorausgesetzt ist dabei nur die Gültigkeit des Kausalitätsprincipes und das, was selbstverständlich in dem Begriffe von Ursache und Wirkung enthalten ist, und höchstens das noch, dass der Logiker weiss, was er unter Antecedentien zu verstehen hat. Dass die Modifikationen ein Mehr oder Minder sein müssen, wenn man nicht blos diese, sondern das x selbst und das modificirte Antecedens ursächlich verknüpfen soll, hat „das menschl. D," schon gelehrt. — Es folgt eine Reihe von Missverständnissen. Dass die schematische Darstellung die sachlichen Schwierigkeiten verbirgt, ist ganz richtig (Erk. L. S. 313, 187 u. a.), aber die Schwierigkeiten der Ausführung sind doch noch keine „Mängel und Lücken" der Formulirung, welche blos die Schlussweise darstellen soll. Dass man auch die Abwesenheit entgegenwirkender Umstände (übrigens ja auch immer durch positiv vorhandene angezeigt; cf. Erk. L. 514—17) als Antecedentien ansetzen kann, dass die Buchstaben in der Formel a u. b. u. c je einen Komplex von Bedingungen bezeichnen können, sollte nicht erst gesagt werden müssen. (S. korrigirt S. 442 nur seine eigene frühere Formulirung.) „Die Schwierigkeit sämmtliche Antecedentien wirklich aufzuzählen" ist allseitig anerkannt. Die ganze Unvollkommenheit menschlicher Erkenntniss und die unzählbaren Irrthümer in der Geschichte derselben ist in jener Schwierigkeit begründet und beweist, dass uns keine andere Methode zu Gebote steht. Gewiss könnte Niemand ohne schon vorhandene Erkenntnisse auf dem betreffenden Gebiete blos durch die theoretische Anweisung mit ihren Formeln in den Stand gesetzt werden auch nur mit einigem Erfolge ein induktives Verfahren dieser Art vorzunehmen. Wenn S. tadelt, die Formeln liessen ganz unbestimmt, was unter diesen Antecedentien verstanden werden solle, so gilt dieser Einwand auch gegen die bekannte Formel a ist a und nicht b. Es kommt nur darauf an, ob S. zugesteht, dass alles das, was er selbst an vielen Beispielen als ganz verschiedenartige Bedingungen einer Wirkung anerkennt,

eben von dieser Seite her unter einem gemeinschaftlichen Namen zusammengefasst werden kann. Dann ist gar nicht ersichtlich, warum nicht die wahrnehmbare Bewegung sowohl wie die ruhige Anwesenheit eines oder mehrerer Dinge, bestimmte Temperaturabwechselung in bestimmten Zeiträumen, Mangel und Fülle, Grössen- und Lagenverhältnisse, Beschaffenheiten und Zustände — dauernde und vorübergehende — in dem sog. wirkenden und ebenso in dem getroffenen Dinge und in anderen Dingen der Umgebung mit Buchstaben als bedingende Umstände bezeichnet werden sollen. Wenn noch nicht feststeht, dass B in seiner Abhängigkeit von A weder durch innere Entwicklung noch durch äussere Umstände beeinflusst werde, so sind eben noch lange nicht alle Umstände erkannt und beobachtet worden. Die Anwendung kann eine unendlich komplicirte werden, aber die Methoden bleiben dieselben. Es ist gar keine Korrektur ihrer Darstellung, sondern nur die Hervorhebung einiger sachlich wichtigen Umstände, wenn S. 427 auf „quantitative Bestimmtheit" und „genaue Bestimmung der Grenzen" gedrungen wird. Auch die Bemerkung S. 431 „die Regel, Alles als Ursache zu eliminiren, was nicht jedesmal einen Erfolg hervorbringt, würde, konsequent angewendet, alle Induktion vereiteln", ist, obgleich gewiss richtig, doch ein Missverständniss. Die von S. bekämpften Formeln wollen gar nicht diese thörichte Regel geben, sondern gestatten sehr wohl jeden Buchstaben nur als eine Bedingung zu fassen und die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass der Erfolg, welchen eine allein versagt, aus ihrer Kombination mit der und der andern hervorgehen werde. Ganz falsch ist es, S. 421, dass die Methode der Uebereinstimmung auf den Analogieschluss hinausliefe, „dass die Ursache irgendwie ähnlicher Vorgänge sich auch ähnlich sein werden". Sie schliesst vielmehr, dass das den beobachteten Fällen gemeinschaftliche Antecedens a deshalb die Ursache von x sein müsse, weil keines der andern Antecedentien sie sein kann, und letzteres schliesst sie, weil wenn b oder c die Ursache wäre, x nicht in beiden Fällen vorhanden sein könnte. Dass x erst von b, dann von c hervorgebracht sein, also aus zwei verschiedenen Ursachen kommen kann, bringt

sie allerdings nicht in Anschlag, weshalb sie, wie bekannt, auch nicht allein zum Ziele führen kann. Aber dieser Mangel hat doch nichts mit jenem Axiom zu thun. (Ueber die Möglichkeit mehrerer Ursachen cf. Erk. L. S. 326 f.)

§ 96 unterscheidet von den bisher verhandelten Kausalgesetzen solche allgemeine Sätze, „welche entweder nur beschreibend die Formel eines thatsächlichen Geschehens aufstellen, oder die faktisch innerhalb unserer Erfahrung bestehenden regelmässigen Zusammenhänge verschiedener Phänomene ausdrücken". Die geltend gemachten Unterschiede sind wieder nur äusserliche und gehen das Wesen der Sache, von der gehandelt wird, nichts an. „Blosse Beschreibung eines Geschehens" im eigentlichen Sinne des Wortes und „Gesetz" schliessen einander aus. Dieses Geschehen, meine ich, besteht aus einer Zahl unterscheidbarer Akte, von welchen jeder einzelne unter den bestimmten Bedingungen mit absoluter Naturgesetzlichkeit an den vorhergehenden geknüpft ist. Dass hier nicht, wie in anderen Fällen, ein Ding als bewirkende Ursache angeführt werden kann, ist unerheblich. Das Wirken als „Hinüberreichen" der Thätigkeit eines Dinges in ein anderes ist Schein, und was darüber gesagt worden ist, sind nichtige Redensarten. Wenn S. 452 „das Warum des Falles ebensowohl in einem Streben der Körper nach unten oder in einem a tergo wirkenden Stosse, als in einer Kraft der Erdmasse begründet sein kann, die ihr benachbarten Körper in Bewegung zu setzen", so kann ich nur auf die Unklarheit des Begriffes Kraft aufmerksam machen. cf. Erk. L. S. 225 u. § 65. Die erwähnten „regelmässigen Zusammenhänge verschiedener Phänomene", halte ich für Zusammenhänge, welche uns einfach deshalb nicht genügen, weil sie solche Umstände geltend machen, welche nach anderen schon festgestellten Erkenntnissen unmöglich selbst um ihrer Natur willen dasjenige sein können, woran jene Ereignisse mit Nothwendigkeit geknüpft sind, z. B. blosse Ortsverschiedenheit, weshalb wir annehmen, dass mit jenen Umständen andere uns noch verborgene verbunden sind, welche eigentlich für diese Ereignisse verantwortlich zu machen sind.

S.'s Bestreben, die wichtigen Unterschiede unter den Be-

dingungen, deren Inbegriff die Ursache eines Ereignisses genannt wird, begrifflich zu fixiren und zur vollen Geltung zu bringen, ist mir wohl verständlich. Dass es ihm nicht gelungen ist, mache ich ihm gar nicht zum Vorwurfe; es ist noch Niemanden gelungen. Nur das begreife ich nicht, dass ihm entgehen konnte, dass und warum es ihm nicht geglückt ist. Auch ich habe viel Zeit und Mühe darauf verwendet und schliesslich verzichtet, weil ich zu erkennen glaubte, dass die unüberwindlichen Schwierigkeiten nicht logische sind, sondern von der Mangelhaftigkeit unserer Sachkenntniss herkommen.

Greifswald. Wilh. Schuppe.

Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie. Grundriss einer Philosophie der mathematischen Wissenschaften von *O. Schmitz-Dumont.* Berlin, Carl Duncker. 1878. (XV. und 452 S.) 8°.

„Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie", dieser Titel könnte den Anschein erwecken, als sollten in dem Werke, das ihn trägt, gewisse Elemente der Erkenntnisstheorie überhaupt, die mathematischer Natur sind, aufgezeigt und in ihrer Bedeutung dargelegt werden. Dies ist aber offenbar keineswegs die Meinung. Vielmehr gibt das Buch im Wesentlichen und hauptsächlich eine Erkenntnisstheorie der Wissenschaften, die mathematischer Natur sind, wie dies auch der zweite Titel „Grundriss u. s. w." richtig andeutet. So vermuthe ich, dass der Verf. vermöge eines sprachlichen Versehens dem Titel die obige Form gegeben hat; geht ja auch innerhalb des Werkes des Verfassers Grammatik oft genug — und nicht gerade zur Erleichterung des Verständnisses — ihre eigenen Wege.

Was den mathematisch-erkenntnisstheoretischen Standpunkt des Verf. angeht, so bildet derselbe, wie schon Vorrede und Einleitung deutlich zu erkennen geben, einen scharfen Gegensatz zur empiristischen sowohl als aprioristischen Anschauung. Die mathematischen Wissenschaften, Arithmetik, Geometrie und Mechanik, sind nach ihm eine „erweiterte

Logik", so dass „alle in der Mathematik vorkommenden Begriffe aus rein logischen Elementen combinirt werden können", und „mathematisch und logisch synonym" sind. Und diese erweiterte Logik gewinnt ihre Bestimmungen weder aus der Erfahrung noch aus der Betrachtung von Bewusstseinsthatsachen und Bewusstseinsvorgängen, sondern lediglich durch Deduction aus einem einzigen „absolut Gewissen". Dies absolut Gewisse aber, der Ausgangspunkt, aus dem sich alle Bestimmungen der Erkenntnisstheorie als „reine Consequenzen" ergeben, die mit ihm stehen und fallen, ist die Thatsache, „dass Wahrnehmungen gemacht werden", oder dass „etwas existirt".

Wirklich ergibt sich denn auch aus dieser Thatsache alsbald und mit einer Bereitwilligkeit, die um so anerkennenswerther ist, auf je weniger Druckseiten sich der ganze Process vollzieht, eine Reihe recht namhafter Bestimmungen. Das Urtheil, dass Wahrnehmungen gemacht werden, involvirt ein Denken. In der Urthatsache liegt also unmittelbar der Gegensatz von Empfinden und Denken. Kein Denken ohne Unterscheiden und Vergleichen, also ein Vieles, das unterschieden und verglichen werden kann. Demnach ist „die Existenz eines Vielen mit einander vergleichbaren nicht eine thatsächliche Einrichtung der Welt", sondern eine Denknothwendigkeit. Das Viele darf aber nicht als constant vorgestellt werden, denn sonst wäre es doch wiederum nur eine „ewige Einheit" und von einem Denken, — das nichts anderes ist als ein Geschehen — keine Rede. „Der Ausgangspunkt heisst demnach vollständig: es existirt eine Welt als eine Vielheit in Veränderung".

Die allgemeine Erkenntnisstheorie, die den ersten Abschnitt des Werkes ausmacht, deducirt von da aus weiter zunächst die (Reproductions-) Vorstellung, den Begriff und das Denkgesetz. Der Begriff ist ein an die Stelle der Empfindung tretendes Zeichen oder Symbol. Ueber den Auseinandersetzungen, die diese Behauptung verdeutlichen sollen, schwebt ein ziemliches Dunkel. Das Denkgesetz, d. h. der Satz der Identität und des Widerspruchs — ein anderes gibt es nicht — „sagt thatsächlich nichts anderes aus, als unser

Ausgangspunkt, nämlich: dass Denken und Empfinden überhaupt existirt". Natürlich; nur muss man das Interpretiren verstehen. „Würde eine Welt hypostasirt, in welcher ein Inhalt sich selbst ungleich wäre, so könnte nie ein Denken zu Stande kommen." Damit ist auch schon der Causalitätsbegriff „in seiner allgemeinsten Gestalt" abgeleitet, wenigstens kann es des Verfassers vortrefflicher Mäeutik nicht schwer fallen, etwaige der Geburt sich entgegenstellende Hindernisse mit sicherer Hand zu beseitigen. Das Gesetz des zureichenden Grundes ist nämlich „das Identitätsprincip auf eine Vielheit angewendet". „Bestimmtheit, Eindeutigkeit und Bedingtheit des Einen durch das Andere im Vielen ist ein und derselbe Begriff, oder wie man auch sagen kann (sic!), sind verschiedene Begriffe, die sich aber gegenseitig im Denken fordern. Sei $A = \varphi$ (a, b, c, d) und $B = \varphi$ (a, b, c), so ist der Unterschied von A und B bestimmt durch das fehlende Glied d in der Function. A wäre dasselbe wie B, wenn im letzteren auch d wäre; der Unterschied von A und B ist also bedingt durch d, ist eine gewisse Function von d. Wie man sieht, ist der Begriff einer Verbindung überhaupt von vielen Einzelnen zu einem Ganzen ganz dasselbe, wie der mathematische Functionsbegriff; der Causalitätsbegriff in seiner allgemeinsten Gestalt sagt weiter nichts, als: Verbindung überhaupt." „Der Functional- (oder allgemeinster Causal-) Begriff zeigt sich demnach als ein denknothwendiger" etc. Also: Verbindung überhaupt = mathematische Function = Causalität = Identität in der Vielheit = — was weiss ich?

An das Denkgesetz schliessen sich die Denkformen: Reihe, Zahl, Raum und Zeit, letztere zunächst als absolute oder abstracte. Das Denken vergleicht, unterscheidet und verbindet eben damit. Der einzige denknothwendige Verbindungsmodus ist natürlich der der mathematischen Function, denn sie ist ja = „Verbindung überhaupt". So werden die Denkformen als denknothwendige Modificationen des allgemeinen Functionsbegriffs sich ausweisen müssen. Das thun sie denn auch, ohne sich lange zu sperren. Z. B.: „Die Möglichkeit, 2 Empfindungen zu unterscheiden, ist identisch mit der Möglichkeit, dieselben (denkend) zu setzen, identisch

mit der Möglichkeit des Denkens überhaupt. Dies Resultat kann auch ausgedrückt werden als: Denken kann nicht anders stattfinden als nacheinander, in Reihenform." Damit ist das Nacheinander gewonnen. Auf ähnliche Weise ergibt sich das Nebeneinander. Für die Drei-Dimensionalität des Raumes wird ein doppelter Beweis geführt. Der eine aus dem Begriff der Zahl 3. Ihre charakteristische Eigenschaft ist, dass „in allen Variationen eine jede Einheit auf dieselbe Weise, nämlich unmittelbar in jede andere übergehen kann". Sie ist ein „allseitig stetiges Continuum", was von keiner höheren Zahl gesagt werden kann. „Die synthetische Darstellung der (3) ist also identisch mit vollständiger Analyse des Raumbegriffs." Man sieht, Zureden hilft. — Der zweite Beweis wird geführt aus dem Begriff der Richtung. Ausser dem Begriff der Richtung, der sich, wie schliesslich alles, aus dem Denken von selbst ergibt, wird freilich noch die Kleinigkeit vorausgesetzt, dass jede von einem Elemente J ausgehende Richtung durch ihren Unterschied von nur 2 andern gleichfalls von J ausgehenden Richtungen unzweideutig bestimmt sei, dass mit andern Worten der Raum nur 3 Dimensionen habe. Dafür hat aber auch der Verf. den Vortheil, einen Beweis zu führen, der mit dem Gesetz der Identität, also mit der Thatsache des Denkens selbst, steht und fällt.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, auch nur den allgemeinen Theil des Schmitz-Dumont'schen Werkes im Einzelnen weiter zu erörtern. Die Weise der Untersuchung bleibt dieselbe. Der Zirkelbeweis und Worte wie Function und Identität behaupten sich in des Verfassers wohlverdienter Gunst. Der Functionsbegriff eignet sich vermöge der ihm vom Verfasser ertheilten Elasticität besonders dazu, den Process einzuleiten; was aus dem Zauberkessel hervorkommt, ist die Identität von Allem mit Allem. X ist identisch mit U, und wer's nicht glaubt, leugnet das Denken! Wo die Sache gar zu mysteriös wird, hilft das auch sonst nicht unbekannte Mittel der fetten oder gesperrten Schrift.

Es folgt auf die allgemeine Erkenntnisstheorie die Erörterung der Principien der Kombinatorik (= Arithmetik), der

Geometrie, der Mechanik. Ein Abschnitt über Realität und Idealität der Aussenwelt beschliesst das Ganze.

In der Arithmetik tritt der quantitativen Betrachtungsweise eine qualitative zur Seite, der besonders die Aufgabe der logischen Deutung des Imaginären, der Potenzverhältnisse und der Infinitesimalmethode zufällt. Wie fruchtbar unter Umständen die qualitative Betrachtungsweise werden kann, davon gibt die bereits angeführte Ableitung der Dreidimensionalität des Raumes aus dem Begriffe der Zahl 3 eine Probe. Aus der sogenannten Infinitesimalrechnung wird der Begriff des unendlich Kleinen und Grossen als unlogisch und überflüssig eliminirt.

Die Geometrie „wurde bisher betrachtet als consequentes Gebäude, gegründet auf dem mathematisch unbeweisbaren Parallelenaxiom. Insofern nur das für mathematisch bewiesen gilt, was aus synthetischem Setzen des Grössenbegriffs construirt werden kann, ist jene Behauptung richtig. Die Logik ergibt aber den Richtungsbegriff als von derselben Denknothwendigkeit, wie den Grössenbegriff." Man braucht nur Parallelen und gerade Linien überhaupt aus dem Richtungsbegriff zu definiren, nämlich diese als Gebilde im Nebeneinander „mit der Bedingung, dass die Beziehung der Elemente der Richtung nach identisch zwischen allen ist", jene als Linien, welche keinen Richtungsunterschied haben, so verschwindet die ganze Schwierigkeit. Denn „parallele Linien können keinen gemeinsamen Ausgangspunkt haben, weil sie dann nicht verschiedene Richtungen wären, oder aber keinen Richtungsunterschied hätten, was ihrer Definition widerspricht".

An die Mechanik, deren Principien gleich denen der Arithmetik und Geometrie als rein logische Sätze sich ergeben, schliesst sich die Skizzirung einer Theorie der atomistischen Construction der Körper. „Die logische Bewegung kommt erst bei dem letzten möglichen Elemente, der absolut einfachen Setzung, dem Kraftpunkte bei mechanischen Betrachtungen zur Ruhe, wo jede weitere Frage logisch ausgeschlossen ist". Die Kraft dieses Kraftpunktes ist die abstossende. Die Anziehungskraft wird eliminirt. Damit ist ein „Substrat ohne inneren Widerspruch construirt", „welches die bisherigen phy-

sikalischen Erklärungen unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zu vereinigen vermag und dabei noch eine grosse Anzahl von möglichen Constructionen offen lässt, die je nach Bedürfniss" (naives Geständniss) „zur Erklärung neuer Beobachtungen dienen können, ohne dass man seine Zuflucht zu neuen, der Logik fremden Wesen zu nehmen braucht".

Der Schlussabschnitt beschäftigt sich mit dem „Problem der Realität der Aussenwelt". Wir erfahren, dass man, um es zu lösen, sich der „Begriffsaufstellung eines Gegensatzes von Denken und Sein entschlagen muss. Von den Substanzen und damit auch von den in Raum und Zeit wesenhaft existirenden Dingen ist ganz abzusehen." „Das vielgesuchte Sein besteht nicht aus Substanzen, sondern aus Empfinden und Denken." Damit ist die „Existenz einer wirklichen Aussenwelt" nicht ausgeschlossen. Vielmehr muss die der Idealismus — als solchen bezeichnet der Verf. selbst seine Anschauung — anerkennen, „weil stets Empfindungen und deshalb zu objectiven Gruppen nach den Denkformen geordnete Empfindungen da sind." Er kennt aber ausserdem ein „werthvolleres Reich der Wirklichkeit", das Reich der Ideen nämlich, des Wahren, Guten, Schönen.

Ich breche ab. Verlangt man noch ein Schlussurtheil, so kann ich freilich die Möglichkeit nicht bestreiten, dass ein Mathematiker von Fach für seine Wissenschaft manches Werthvolle in dem Werke finden mag, obgleich mir auch mit mathematischen Begriffen, so dem der mathematischen Function, mitunter auf höchst unmathematische Weise verfahren scheint. Soweit aber rein erkenntniss-theoretische Beurtheilung in Frage kommt, kann ich nicht umhin, des Verfassers Unternehmen für verfehlt zu halten. Der wirre Tanz tollgewordener Begriffe, der in dem Buche nicht selten begegnet, das Spiel mit Worten, denen der Nachweis fehlt, dass sie überhaupt etwas bedeuten, kann schwerlich Erkenntnisstheorie heissen und zu dem ist die Zeit, da der kühne Versuch, die Formen und Gesetze der Welt aus Nichts zu erschaffen, auf Beifall rechnen konnte, doch wohl dahin. Erkenntnisstheorie wird gemacht, indem man die Erkenntnissvorgänge untersucht und auf die zu Grunde liegenden Elemente und Gesetze zu-

rückführt. Dass dies noch nicht in befriedigender Weise geschehen sei, ist zuzugeben. Aber dass es geschehen kann, dafür bürgt die Natur des Gegenstandes. Die Transcendentalphilosophie ist, wenn irgend eine Wissenschaft, absoluter Sicherheit fähig. Das ist schon Kant's Meinung, und er hat Recht damit.

Bonn. Lipps.

Karl Rosenkranz. Eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie. Von Dr. *Richard Quäbicker*, Prof. in Königsberg. Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag). 1879. (108 S.) 8°.

Diese Schrift gehört nicht zu denjenigen, welche bestimmt sind, die Bedeutung und die Verdienste eines kürzlich Gestorbenen in das günstigste Licht zu setzen und damit den Ueberlebenden die Grösse des erlittenen Verlustes zum Bewusstsein zu bringen. Indem sie, wie der Titel sagt, eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie sein will, betrachtet sie den Mann, dessen Namen sie an der Spitze trägt, als Glied eines grösseren Ganzen und legt seine Stellung innerhalb desselben und seine von da aus entfaltete Wirksamkeit dar, fast mehr von dem Interesse an dem Ganzen, als an dem Gliede geleitet. Noch weniger ist es auf eine Verherrlichung Hegel's und seiner Schüler abgesehen; vielmehr lässt es der Verfasser, ein Schüler Lotze's, wie manche seiner Ausführungen zu erkennen geben, bei aller Anerkennung der Genialität Hegel's an scharfer Kritik seines Systems nicht fehlen. Wird das Buch deshalb bei den Anhängern dieses Systems voraussichtlich keine sonderlich günstige Aufnahme finden, so werden sich ihm doch Viele unter den Verehrern Rosenkranz' (zu denen sich auch Ref. rechnet) zu lebhaftem Danke verpflichtet fühlen. Denn nur einen kleinen Theil der Verehrer dieses auch durch seinen Charakter so verehrungswürdigen Mannes umfasst der Umkreis der Hegel'schen Schule, und die Anderen werden sich des Verständnisses, das der Verfasser der Eigenart und den Verdiensten seines geschiedenen Collegen entgegenbringt, erfreuen, auch den Ausdruck der Wärme persönlichen Gefühls nicht ganz vermissen. Mit

diesen werden die übrigen unparteiischen Leser sich von der Klarheit und Lebendigkeit der Darstellung angezogen fühlen und in dem Dargestellten das Ergebniss ausgedehnter und tiefer Studien erkennen. Es ist in der That eine vortreffliche Arbeit, und um so weniger glaubt Ref. mit seinem aufrichtigen Lobe zurückhalten zu dürfen, als er mit demselben ein wenig den, wie es scheint, trappistischen Neigungen des Verfassers entgegenwirkt. Bergmann.

Litteraturbericht.

Études sur la théorie de l'évolution aux points de vue psychologique, religieux et moral par *L. Carrau*, prof. de philos. à la faculté des lettres de Besançon. Paris, Hachette et Co. 1879. (XVIII, 288 S.) 8°.

Dies Werk des Prof. Carrau, welches einen vorwiegend kritischen und polemischen Charakter trägt, ist die Zusammenstellung schon früher in den Comptes rendus der Pariser Akademie des sciences morales et politiques, in der Revue politique et littéraire und in der Revue des deux mondes erschienener und nun in modificirter Gestalt wieder herausgegebener Arbeiten. Der Verfasser hat in diesen sechs Studien den Ursprung des Instinkts und des Denkens, den des Menschen, den des Glaubens an ein zukünftiges Leben, den der ältesten Culte, den des moralischen Sinnes, endlich den der Sprache in der Art untersucht, dass er die Hypothesen der Evolutionisten, insbesondere Darwins selbst, dann aber auch H. Spencers und Anderer über die Abstammung des Menschen vom Thier einer eingehenden Prüfung unterzieht, die ihn, ohne dass er die Wichtigkeit und selbst die relative Gültigkeit der Entwicklungstheorie verkennt, zu einem durchaus negativen Resultate gelangen lässt. Aus den Thatsachen selbst, nämlich den des psychischen, religiösen und moralischen Charakters des Menschen gegenüber dem Wesen der Thiere glaubt er mit hinlänglicher Sicherheit schliessen zu dürfen, dass zwischen dem Thierreich und dem Menschenreich die Entwicklungstheorie den Uebergang nicht darzuthun vermocht habe und mit Nichten habe beweisen können, dass der Mensch ein umgewandeltes Thier sei. Im Besondern zeigt er in der ersten ausführlichen und lehrreichen Studie die Unmöglichkeit, aus den Reflexbewegungen, wie die Evolutionisten wollen, den Instinkt, und aus dem Instinkt das vernünftige Denken hervorgehen zu lassen; in der zweiten legt er dar, indem er sich dabei auch an die eigenen Erklärungen der Transformisten, wie Huxley's hält, dass zwischen der specifischen menschlichen Organisation des Aeussern wie des Innern und der auch der höchsten Thiere eine so unübersteigliche Kluft befestigt sei, dass sie durch alle Versuche, den Ursprung des Menschen aus thierischer Abstammung zu erklären, nicht überbrückt werden könne. In der dritten Studie über den

Unsterblichkeitsglauben macht er, was besonders hervorgehoben zu werden verdient, darauf aufmerksam, dass die Berufung auf die wilden Menschenstämme, welche den Uebergang aus der Thierheit in die Culturmenschheit darstellen sollen, darum oft in die Irre führe, weil jene Wilden meistens nicht als die Repräsentanten ursprünglicher menschlicher Zustände gelten dürften, sondern als herabgekommene Reste ehemals höher begabter civilisirterer Völker betrachtet werden müssten — auch abgesehen von der häufigen Unzuverlässigkeit in den Berichten der Reisenden, die in der Regel von vorgefassten Meinungen ausgingen und die Wilden gründlich kennen zu lernen sich weder die Zeit nähmen, noch das Geschick hätten. Wie viel in diesem Fach der sogenannten Anthropologie oder Palaeanthropologie gesündigt wird, müsste freilich grosses Erstaunen erregen, wenn man sich nicht längst diesen Affect gegenüber den neuesten „Fortschritten der Wissenschaft" abgewöhnt hätte. Ref. will nur noch erwähnen, dass die Ansicht, wonach die meisten sog. Wilden, besonders Amerikas und Australiens, doch auch Asiens und Südafrikas, als Trümmer ehemaliger höherstehender Völkerbildungen betrachtet werden müssen, durch die Sprachforschung vielfache Stützen erhält. Wenn also, was übrigens auch noch nicht nachgewiesen ist, einzelnen verkommenen Stämmen wilder Menschen der Unsterblichkeitsglaube fehlt, so beweist dies, wie Herr Carrau mit Recht sagt, eben nichts gegen die Annahme von der Ursprünglichkeit dieses Glaubens unter dem menschlichen Geschlecht, welcher mit dessen ethischen und religiösen Charakterzügen eng zusammenhängt. Im vierten Abschnitt beschäftigt sich der Verfasser vornehmlich mit H. Spencers „ingeniöser" Theorie über den Ursprung der ursprünglichen Culte aus dem Totemismus, welche indessen schon nach A. Lange's triftiger Erwiederung auf schwachen Füssen steht und von Hrn. Carrau als durchaus unzureichend zur Erklärung der Religion nachgewiesen wird. „Vernunft und Gefühl", so erklärt derselbe mit gutem Rechte, begegnen einander, um den ersten Culten Entstehung zu geben; die grotesken Formen, welche diese mitunter annehmen, dürfen nicht über den idealen Zug, der dabei zu Grunde liegt und der wie ein gebieterisches Bedürfniss die Menschen auf ein Ueberweltliches hinführt, täuschen. Diese also, Vernunft und Gefühl, sind die beiden Fundamente des Gottesglaubens, und sie sind so fest wie die Menschheit selbst. Der fünfte Abschnitt, nächst dem ersten wohl der gründlichste, handelt von dem Ursprung des moralischen Sinns, wo insbesondere Darwins Hypothese, dass die menschliche Sittlichkeit aus den socialen Empfindungen der Thiere herstamme, zur Erörterung kommt. Dieser Uebergang nun von den socialen Empfindungen der Thiere zum menschlichen Ethos kann nur durch das verzweifelte Mittel der „zufälligen Veränderungen" vermittelt werden, einen jener Hülfsbegriffe der Evolutionswerkstatt, wodurch das Unmögliche möglich, das Undenkbare denkbar erscheinen muss, die aber, so drückt sich Herr Carrau treffend aus, im System der Transformisten die Abwesenheit der zureichenden Ursache oder den Zufall selbst nur schlecht verbergen. Auch Mill's und Spencer's Versuche, aus dem Egoismus mit Hülfe des

Nützlichkeitsprincips die Sittlichkeit hervorzuzaubern, finden unter Herbeiziehung verschiedener englischer und französischer Kritiker wie Cobbe's, Hutton's, Renouvier's, Caro's ihre gebührende Abfertigung. Herr Carrau weist mit Recht darauf hin, dass das Sittliche und das Rechte sich von der Idiopathie wie Sympathie eben wesentlich unterscheide, aber als nicht minder ursprünglich dem menschlichen Wesen innewohnend betrachtet werden müsse, als diese. Wenn er den Abschnitt mit dem Satze schliesst, die Darwin'sche Theorie von Ursprung und Wesen des moralischen Sinnes hebe im Grunde alle Moralität, alles Recht und alle Gerechtigkeit auf, sowohl was die Individuen als die Nationen in ihren wechselseitigen Beziehungen anbetrifft, so kann man sich damit nur einverstanden erklären. Im sechsten Abschnitte, über die Entstehung der Sprache, scheint unser Verfasser zwar mehr mit fremden als eigenen Studien zu operiren, aber stellt doch ganz richtig den fundamentalen Unterschied der menschlichen Sprache von dem Gefühlsausdruck der Thiere in Geberden und Lauten fest und vindicirt zweitens auch der Sprache der Wilden ihren eigenthümlich menschlichen Charakter. In der den Studien folgenden Conclusion fasst der Verfasser das Resultat seines Buches unter einem allgemeinen Gesichtspunkt zusammen. Den fundamentalen Gegensatz des Menschen von den Thieren findet er — bei aller Anerkennung eines gewissen Grades von Intelligenz der letzteren — in dem reflectirenden Selbstbewusstsein, wodurch der Mensch sich selbst zu erkennen und wollend über sich zu verfügen und damit auch sich über sich selbst zu erheben vermag. — Der Mensch ist, mit einem Worte gesagt, ein geistiges Wesen, auch der wilde, auch der verkommene Mensch ist dies noch; die Thiere sind es aber nie und nimmermehr. Diesen unumstösslichen Satz von den verschiedensten Seiten beleuchtet und auf's Neue festgestellt zu haben, ist das anzuerkennende Verdienst des Carrau'schen Werkes. C. S.

Monaden und Weltphantasie von Prof. Dr. *J. Frohschammer*. München, Ackermann 1879. (X, 181 S.) 8°.

In der Vorrede dieser Schrift macht der Verfasser einen gänzlich missglückten, unzutreffenden Ausfall gegen mich bezüglich meiner Recension seiner früheren Schrift: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses im III. Hefte des XIII. Bandes dieser philosophischen Zeitschrift, worüber ich am Schlusse dieser Recension einige Worte sagen werde. Vorerst will ich unbeirrt und gerecht, wie ich immer zu sein strebte, die vorliegende neue Schrift einer Beurtheilung unterziehen. Sie zerfällt nächst einer kurzen Einleitung in zwei Abtheilungen: I. Die schöpferische Weltphantasie und die Erklärung des Weltprocesses aus derselben mit vielen Unterabtheilungen und Schlussbemerkungen; II. die Monaden und die Erklärung des Weltprocessses durch dieselben. Die erste Abtheilung gewährt eine kurze Uebersicht des Inhaltes des früheren Werkes. Diese sorgfältig ausgeführte Recapitulation kann allen denjenigen willkommen sein, welche den Standpunkt des Verfassers kennen lernen wollen, ohne zu dem früheren

Werke selbst zu greifen. Bestimmter als in dem Hauptwerk wird hier der Versuch gemacht, den gesammten Weltprocess in Form und Stoff, Geist und Natur, aus der hypothetischen Weltphantasie abzuleiten, aber auch hier ist der Verf. seiner Sache so wenig sicher, dass er nicht weiter geht, als zu behaupten (S. 14), die Ableitung der Natur (des Stoffs, der Materie) und des Geistes aus Einer Wurzel oder Quelle sei wenigstens nicht geradezu unstatthaft, sondern empfehle sich aus Gründen der Analogie, wobei also nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch gemacht wird. Man sieht hier deutlich, dass diese (hypothetische) Theorie nur eine Nachbildung der Schelling-Hegel'schen Philosophie ist, indem sie aus der „Weltphantasie" ableiten will, das Schelling und Hegel aus dem Absoluten unmittelbar abzuleiten versuchten. Ich habe meine Recension des früheren Werkes des Verfassers nochmal nachgelesen und finde keinen Anlass, etwas Wesentliches davon zurückzunehmen.

Hinzufügen könnte ich nur noch, dass diese Weltphantasie, wenn man sie richtiger als Weltseele auffassen wollte, entweder das Absolute selbst sein müsste oder nicht. Im ersten Falle hätten wir nichts Anderes, als den Pantheismus vor uns, im zweiten Falle könnte es von vornherein nicht zweifelhaft sein, ob die Weltphantasie oder richtiger Weltseele absolut oder nicht absolut zu denken wäre. Sie könnte nur geschaffen sein, da ein absoluter Dualismus jedenfalls unstatthaft ist, und dann müsste ihr Gott alle Fähigkeiten, Vermögen, Kräfte anerschaffen haben, durch deren ebenfalls von Gott ermöglichte Bethätigung sie aus sich den Weltprocess, das explicirte Weltall, hervorbrächte. So wäre Gott mittelbar der Urheber der Weltprocesse, wie er es ohne Annahme der Weltseele unmittelbar wäre. Was wäre nun durch Einschiebung der unmittelbar von Gott geschaffenen Weltseele für die Erklärungen der Negativitäten des Weltprocesses, der Uebel und des Bösen gewonnen? Rein gar nichts. Die Erklärung der Negativitäten des Weltprocesses muss mit anderm Maasse, dem Masse Baaders, gewonnen werden. Wenn die angenommene Weltseele selbst schon Bewusstsein und Willen hätte, so müsste sie sich zum Guten oder zum Bösen bestimmen können und die Möglichkeit der Zerwürfnisse wäre schon in sie hineingetragen, was für ihre Bildungen verhängnissvoll sein würde. Ist sie aber nicht bewusstwollend, sondern nur die Potenz des Bewusstseins und Willens, wie kann sie dann aus sich befähigt sein, sich zur Actualität (in ihren Bildungen) überzuführen? Ist es aber Gott, der es durch sie bewirkt, so ist Gott doch wieder der Alles in Allem Wirkende und das Mittelglied der Weltphansie (die besser Weltseele zu nennen wäre) erweist sich unnöthig und überflüssig, wenigstens zur Erklärung der Weltnegativitäten, die ihren Grund nur haben können in dem Willen Gottes, geistige und folglich freie Wesen zu schaffen.

In der zweiten Abtheilung seiner Schrift unterstellt der Verfasser die monadologischen Systeme und Anläufe einer in Vielem scharfsinnigen Kritik. Zuerst wird die Monadologie des Leibniz und des Herbart in Betracht gezogen, dann der Monadologismus neuerer Philosophen: J. H. Fichte's, Moritz Carrière's, Hermann Ulrici's, während Lotze, Fechner, Drossbach,

Bahnsen nur berührt, aber nicht näher beleuchtet werden. Zum Schluss folgen noch kurze Bemerkungen über die Monadenhypothese neuerer Naturforscher: Ph. Preyer, K. Nägeli, Häckel, Zöllner. In der Kritik des Leibniz wird die Untersuchung vermisst, ob sein System rein theistisch oder halbpantheistisch (persönlichkeits-pantheistisch) gewesen ist. Der Verf. sagt (S. 91): „Obwohl an sich die Monaden als unveränderlich, als unzugänglich für alles äussere Naturgeschehen und daher auch als unzerstörbar betrachtet werden, so hält sie Leibniz doch nicht für unentstanden und also nicht für absolutes Urprincip des Daseins. Vielmehr lässt er sie, seiner theistischen Weltauffassung gemäss, durch Gott entstehen. Er fasst sie auf als Ausstrahlungen (Effulgurationen) Gottes als der Urmonas." Hier wäre die Entscheidung der Frage erforderlich gewesen, ob man denjenigen Recht geben kann, welche den Ausdruck: Effulgurationen bildlich verstanden wissen wollen, oder denjenigen, welche den Ausdruck im eigenlichsten Ernste gedeutet haben. Im ersten Falle wäre der strenge Theismus des Leibniz aufrecht erhalten, im zweiten wäre Leibniz dem Halbtheismus verfallen (dem Verschmelzungsversuch von Theismus und Pantheismus, den jedenfalls seine geistreichsten Jünger, Lessing und Herder, ernstlichst aufgestellt haben, wie später in ihrer Weise Schelling, Weisse, Lotze u. s. w.). Den Unterschied, ja beziehungsweisen Gegensatz des Herbart von Leibniz hebt der Verf. sehr stark hervor. Aber die Art, wie Herbart Gott zu Hülfe nimmt (der ihm nicht Schöpfer der Realen oder Monaden ist, da die ihm absolut sind, wie die Atome Leukipps, Demokrit's, Epikur's), um eine teleologisch wirkende Macht zur Erklärung der organischen Bildungen etc. zu gewinnen, hätte einer schärferen Beleuchtung bedurft, da sie in Herbart's theoretische Philosophie gar nicht passt, sondern nur einem auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützten Glauben angehört.

Mit gutem Grunde behauptet der Verf., dass J. H. Fichte Leibniz und Herbart zu vereinigen versuche, indem er von jenem das Vorstellen der Monaden, von diesem die Wechselbeziehung mit anderen Realen (Monaden) annehme. Nach ihm finde Präexistenz, Fortpflanzung und Neuschöpfung zugleich statt, was ohne Widerspruch kaum zu verbinden sei. Man könnte allerdings darauf gespannt sein, wie Fichte diesen Einwand zu entkräften versuchen würde. Bezüglich Carrière's ist besonders bemerkenswerth, dass der Verf. ausdrücklich sein Streben, Pantheismus und Theismus zu verbinden, mit Recht verwirft, da Gott in den oft so grauenvollen Weltprocess verflochten zu denken, der Idee von Gott nicht entspreche. Aber warum wird der Verf. hier nicht auf bestimmte Weise zur Unterscheidung des gemeinen Pantheismus vom Persönlichkeitspantheismus uud dieses von dem strengen Theismus geführt? Wie kann er sich der Vorstellung hingeben, der Verflechtung Gottes in den Weltprocess durch Einschiebung der „Weltphantasie" zwischen Gott und nicht sowohl die Welt als vielmehr die Explication der „Weltphantasie" zur Welt zu entkommen? Muss er als Theist, der er doch im Grunde sein will, zuletzt seine Weltphantasie als von Gott geschaffen erachten, so ist sie kein wahrhaftes Mittelglied zwischen Gott und Welt, sondern die Welt selbst, nur im Zustand

der Involution, der Nichtexplication, gedacht,, oder doch als Einheit aller Weltwesen und Weltprocesse, wenn sie zumal mit jener gesetzt sein sollen. Gott wird nur dann nicht in den Weltprocess verflochten, wenn er die Welt nicht selbst ist, sondern deren Schöpfer.

Weil H. Ulrici auch zu den Monadologen zählt, glaubt der Verf. ihn an Carrière anschliessen zu können, während H. Lotze als Persönlichkeitspantheist hier oder vorher hätte dargestellt und beurtheilt werden sollen. Dies um somehr als Lotze, gleichviel ob mit vollem Recht oder nicht, einem grossen Theil der deutschen Philosophen als der grösste deutsche Denker unter den Lebenden gilt. Denn Ulrici huldigt dem strengen Theismus. Dies scheint der Verf. zwar bestreiten zu wollen. Aus der Behauptung Ulrici's, dass der Akt der Weltsetzung und das Sein der Welt in Eins zusammenfielen, folgert der Verf., dass es sonach keine Schöpfung, sondern nur ein ewiges göttliches Schaffen gebe, das Geschaffene sei dann nicht, sondern es werde nur immer ohne eigentlich zu sein. Allein das Sein der Welt ist eben durch den Act der Weltsetzung gesetzt und nur dies will Ulrici mit der Behauptung des Zusammenfallens in Eins des Actes der Weltschöpfung mit dem Sein der Welt sagen. Lehrt Ulrici ein göttliches Schaffen, so lehrt er göttliche Schöpfung. Schaffen und Schöpfung sind gar nicht zu trennen und man kann Schöpfung nur als Act des Schaffens und als Product desselben unterscheiden. Gerade der theistische Schöpfungsbegriff überwindet die beiden Extreme des Pantheismus (Alleinthätigkeit des Absoluten in allen Wesen) und des Deismus (Wirkungs- und Thatlosigkeit des Absoluten im überweltlichen Jenseits). Der Verf. scheint, indem er jenem entgeht, diesem zu verfallen. Nach dem Verf. soll es der Monadologie Ulrici's an einem immanenten fruchtbaren Weltprincip fehlen und diesem Fehler soll die Hypothese der „Weltphantasie" abhelfen. Allein es ist oben gezeigt worden, dass sie keine Abhülfe leistet, und dass es überhaupt keiner Abhülfe bedarf. Was abzuleiten ist, die bedingte Selbstthätigkeit der natürlichen und die Selbstwilligkeit der geistigen Wesen kann in letzter Instanz immer nur aus Gottes Verleihung abgeleitet werden und daran ändert das versuchte Zwischenschieben eines angenommenen Mittelgliedes nicht das Mindeste. Wer eine andere Erklärung durchsetzen will, verfällt entweder, wie der Verf., einem phantastisch verworrenen Deismus, oder einem Atheismus, der sich entweder zu einem absoluten materialistischen Atomismus oder zu einem ebenso absoluten spiritualen Monadologismus zu gestalten sucht. Den Gipfel seiner Verworrenheit ersteigt der Verf. in den Schlussbemerkungen seiner misslungenen Beurtheilung Ulrici's (S. 165—66). Da soll zwischen blindem Zufall und Gott eine dritte Möglichkeit berechtigt sein: Gesetzmässigkeit, die doch ebensowohl ewig und thatsächlich sein könnte, als blinder Zufall. Also eine Gesetzmässigkeit, die doch nicht von Gott begründet wäre! Und dies soll, da doch Gott dabei bestehen soll, nicht auf Dualismus hinauslaufen? Und nicht auf einen im Jenseits der Welt unthätig verharrenden deistisch gedachten Gott? Ich ermüde, die andern Verworrenheiten dieses Passus hervorzuheben.

So vieles Anerkennende nun eine gerechte Kritik bezüglich verschiedener Partieen der Beleuchtungen der monadologischen Systeme (die der Verf. auswählend heranzieht, denn andere, wie jene Krause's, Ritter's, Peßez's, Röse's etc. übergeht er ganz, Lotze's erwähnt er nur) aussprechen kann, so ist doch der Zweck der Schrift, der Hypothese der Weltphantasie Bahn zu brechen, gänzlich verfehlt. Denn er hat weder den Grundgedanken aller theistischen Monadologie widerlegt, noch im Mindesten Haltbares für seine Hypothese beigebracht. Der Grundgedanke der theistischen Monadologie besteht aber in der unwiderleglichen Behauptung, dass das Weltall aus von Gott geschaffenen individuellen Wesenheiten und deren Verbindungen bestehe. An dieser Lehre, welche mehr als je ihrer völligen Ausbildung entgegengeht, hat der Verf. nicht einmal zu rütteln vermocht und wenn er es versuchte, würde es eine fruchtlose Arbeit werden.

Wenn der Verf. zuletzt noch die Monadenhypothese neuerer Naturforscher guten Theils mit Scharfsinn beleuchtet, wo namentlich Preyer, Nägeli, Haeckel (vorübergehend Dubois-Reymond) und Zöllner zur Sprache kommen, so begrüsst er diese Erscheinungen mit Recht als die Anfänge einer Abwendung vom Materialismus. So lange aber diese Forscher mit Ausnahme Zöllner's im Atheismus stehen bleiben, kann ihre Monadologie nur zu dem der absoluten materialistischen Atomistik analogen Unsinn der Voraussetzung einer unermesslichen Anzahl dem Sein nach absoluter halbspiritualer Wesenheiten führen. Eine Vielheit dem Sein nach absoluter Wesenheiten, die dem Weltprocess vorausgesetzt werden, ist und bleibt Unsinn. Konnte der Verf. Zöllner bezüglich der Behauptung empfindender Atome (Monaden) mit Preyer, Nägeli und Haeckel zusammenstellen, so passt er in der Hauptsache, wiefern er entschiedener Theist ist, doch gar nicht in diese Gesellschaft. Zöllner überragt sie Alle an Tiefe des Geistes um ein sehr Beträchtliches, und seine hervorragenden genialen Leistungen versprechen mit dem völligen Sturz des Materialismus eine neue Aera der Naturwissenschaft.

Der Verf. erhebt in der Vorrede seiner Schrift heftige Vorwürfe gegen meine Recension seines Werkes über die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, ohne auch nur einen einzigen meiner Gründe gegen seine, wie ich behaupte, willkürliche, unlogische und verworrene Aufstellung zu entkräften oder es auch nur zu versuchen. Ich kann getrost die deutschen Philosophen auffordern, meine Recension zu prüfen und halte mich überzeugt, dass nicht ein Einziger auf die Seite des Verfassers treten wird, wenn auch nicht Alle Alles theilen werden, was ich in jener Recension vorgetragen habe. Theisten, Pantheisten und Persönlichkeits-Pantheisten (die letzteren werden wohl im jetzigen Stadium der deutschen Philosophie in der Mehrheit sein) werden begreiflicherweise nicht einstimmig urtheilen, aber nach meiner Erwartung werden sie Alle, wenn sie sich aussprechen wollen, Front gegen Frohschammer machen. Wer sich über meine Stellung zu Baader und über Baader's Lehre selbst unterrichten will, möge das Bezügliche in den fünf Bänden meiner Philosophischen Schriften, denen nächstens der sechste Band folgen wird, vergleichen. Ein Hauptartikel dieses

sechsten Bandes wird eine orientirende Abhandlung über die Stellung Baader's in der Geschichte der deutschen Philosophie bringen. (Ist jetzt erschienen.) Franz Hoffmann.

Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften von G. W. Leibniz. Uebersetzt und erläutert von *J. H. v. Kirchmann.* — Erläuterungen zu Leibniz' kleineren u. s. w. Schriften von J. H. v. Kirchmann. (Philosophische Bibliothek u. s. w. Bd. 81 u. 82.) Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag) 1879. (XII, 268; 200 S.) 8°.

Der Herausgeber der Philosophischen Bibliothek, Herr J. H. v. Kirchmann, hielt es für angemessen, nachdem die beiden Hauptschriften von Leibniz, die „Neuen Abhandlungen" und die „Theodicee", seiner Bibliothek in neuen Uebersetzungen einverleibt waren, aus dessen übrigen Schriften zur Vervollständigung eine Auswahl des Wichtigsten hinzuzufügen. Der in dieser Sammlung vereinigten Stücke sind sechs und zwanzig, welche ursprünglich französisch oder lateinisch geschrieben, theilweise zum ersten Male hier deutsch erscheinen. Den Anfang macht die Inauguraldissertation über das Individuum aus dem Jahre 1663. Von den Folgenden sind die wichtigsten das „Neue System u. s. w." mit den folgenden „Erläuterungen", die Monadologie und der Briefwechsel mit Clarke, der leider nicht vollständig wiedergegeben ist, wie er wohl verdient hätte, da er zu den interessantesten Actenstücken der neueren Philosophie gehört. Auch der Discours de Metaphysique (den L. dem Landgrafen Ernst für Ant. Arnauld schickte) hätte aufgenommen werden können, wogegen einige der übersetzten Stücke, namentlich kürzere, wenig bedeutende Briefe hätten fehlen dürfen. In der Vorrede macht Herr v. Kirchmann eine sehr triftige Bemerkung über das oft verkannte Verhältniss Kant's zur Leibnizischen Philosophie, und seine Erläuterungen sind wohl geeignet, in das Verständniss der mitgetheilten Schriften einzuführen. Dass den Freunden der Philosophie diese Sammlung der kleineren Schriften Leibnizens, welche mit Geschick übersetzt sind, eine willkommene Gabe sein werde, hofft Ref. mit dem Herausgeber.

Die Philosophie Arthur Schopenhauer's in ihrer Relation zur Ethik. Von *Joh. Mich. Tschofen.* München, Theod. Ackermann. 1879. (77 S.) 8°.

Da sich noch immer Leute finden, welche Schopenhauer's Lehre als heilskräftige Wahrheit der Welt empfehlen, so darf man sich nicht wundern, dass auch immer wieder aufs Neue Bekämpfungen und Widerlegungen jener Doctrin auftauchen. Dieser Art ist auch das vorliegende Büchlein, welches sich zur Aufgabe gesetzt hat, nach kurzer, im Wesentlichen dem Hauptwerke folgender Darstellung des Schopenhauer'schen Systems, eine Kritik desselben zu liefern, welche sich besonders eingehend mit der ethischen Seite der Schopenhauer'schen Philosophie beschäftigt. Zuerst wird von der Freiheit und der angeblichen Constanz des Charakters gehandelt, dann die behauptete Unabhängigkeit des Willens vom Intellect untersucht und der Conflict hervorgehoben, in den sich Schopenhauer's

harter Determinismus mit der sittlichen Verantwortlichkeit verwickelt. Der zweite Hauptpunkt ist die sog. Grundlegung der Moral durch das Mitleid, hinsichtlich deren der Verfasser gleichfalls das Verfehlte der Aufstellungen Schopenhauer's nachweist. Dem Büchlein des Herrn Tschofen, das sich auch durch gefällige Form auszeichnet, sind viele Leser zu wünschen, besonders solche, welche sich der freilich palpabeln Irrthümer und Widersprüche Schopenhauer's nicht aus eigenen Mitteln erwehren können. Uebrigens sei bemerkt, dass die vorliegende Arbeit ganz unabhängig von der ältern ausgezeichneten Schrift des Dr. E. M. Friedr. Zange: „Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprincip. Leipzig, Breitkopf & Härtel. 1872." abgefasst wurde, welche letztere bei dieser Gelegenheit um so mehr erwähnt und der Beachtung empfohlen werden muss, als sie ihrer Zeit von der Kritik nicht recht gewürdigt worden ist. Die letzten Paragraphen des Zange'schen Werkes (pag. 173—220) enthalten eine sehr scharfsinnige, durchschlagende Kritik dessen, was Schopenhauer sein Fundament der Ethik nennt.

Rede bei der Marburger Universitätsfeier des Geburtstages Sr. Maj. des Kaisers am 22. März 1879 geh. von *Jul. Caesar*. Christian Wolff in Marburg. Marburg, N. G. Elwert. 1879. (32 S.) 8°.

Der Verfasser schildert auf Grund actenmässiger Quellen die Verhältnisse der Universität Marburg vor und während der Wirksamkeit des Philosophen Christian Wolff, durch dessen Berufung im Jahre 1723 der Hessischen Universität eine wenn auch nur kurze Glanzperiode ward. Besondere Erwähnung verdient sein Nachweis, dass die oft gemachte Annahme, die Universität Marburg habe sich der Aufnahme Wolff's widersetzt, auf starker Uebertreibung beruht; so wie die Schilderung der Versuche, welche noch bei Lebzeiten Friedrich Wilhelms I. preussischerseits gemacht wurden, Wolff wieder zu gewinnen, sei es für Halle, sei es für Frankfurt a. O. Der Vortrag, dem eine Reihe erläuternder Bemerkungen hinzugefügt ist, führt uns in kundiger und lebendiger Darstellung ein interessantes Stück des deutschen Universitätslebens aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts vor.

En Blick på den nunarande filosofien i Tyskland af *J. J. Borelius*. (Separat-Abdruck aus der Nordisk Tidskrift för vetenskap etc. 1879. Bd. 3.) Stockholm, Kgl. Buchdr. 1879. (36 S.) 8°.

Der mit der deutschen Philosophie und ihrer Literatur wohlbekannte Verfasser gibt in vorliegendem Aufsatz einen sehr lesenswerthen Ueberblick über die gegenwärtige Lage dieser Wissenschaft in Deutschland. Von allgemeinen Betrachtungen ausgehend weist er zunächst darauf hin, dass sich in Deutschland neben dem von früher her noch immer vorherrschenden Idealismus ein starker Drang zum Realismus geltend mache, der durch die inniger gewordene Wechselwirkung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie genährt werde und wobei der Einfluss des englischen Denkens sich

geltend mache. Im Einzelnen ist besonders hervorzuheben die eingehende Darstellung und Kritik Lotze's; die Schilderung des Neukantianismus und dessen, was sich damit verbindet; sowie der Hartmann'schen Lehre; aber auch die andern Richtungen und Bestrebungen philosophischer Denker in Deutschland werden von Borelius in objectiver, milder und verständiger Weise behandelt. Es ist daher recht zu bedauern, dass diese Uebersicht der gegenwärtigen Philosophie in Deutschland in einer unter uns so wenig bekannten Sprache abgefasst ist, und sehr zu wünschen wäre, dass der geehrte Verfasser sich entschlösse, seine Arbeit in der einen oder andern Weise auch für Deutschland nutzbar zu machen.

---

1) **Ueber den Werth des Lebens.** Von *C. Schaarschmidt*, Prof. Dr. Heidelberg, Winter. 1879. (20 S.) 8°.
2) **Der Atheismus.** *Derselbe.* Heidelberg, Winter'scher Verlag. 1879. (31 S.) 8°.

Die vorliegenden beiden Vorträge gehören zu der von Fr. Pfaff und W. Frommel herausgegebenen Sammlung, welche Zeit- und Streitfragen der Gegenwart vom religiös-sittlichen Standpunkte aus beleuchtet.

Im ersten weist Schaarschmidt nach, dass das Leben trotz der Einwürfe des Pessimismus einen Werth habe. Dieser beruhe freilich weder im Glück überhaupt, wie die Eudämonisten meinen, noch weniger in der sinnlichen Lust, welche, wie dem Pessimismus zuzugeben ist, stets von mehr Unlust begleitet werde, sondern in der sittlichen Pflichterfüllung. Freilich gelinge diese Keinem ganz, daher werden gerade die ernsten Charactere am wenigsten mit sich selbst zufrieden sein. Dafür haben sie aber den beseligenden Glauben an die gnädige Liebe Gottes.

Der zweite Vortrag, „der Atheismus", bildet gewissermassen die Fortsetzung des ersten, indem er die Prätensionen der sich als „exacte" Wissenschaft spreizenden Gottlosigkeit widerlegt. Zuerst wird gerade an dem naturwissenschaftlichen „Ergebniss" der Entropie gezeigt, dass die Ewigkeit von Stoff und Kraft unhaltbar ist; sodann, dass man der Welt als einem Organismus nur den Werth einer Metapher beilegen darf. Ferner folge weder aus dem Anthropomorphismus der Gottesvorstellungen, noch aus der — immerhin seltenen Religionslosigkeit, — dass Gott nicht existire. Vielmehr treten gerade die grössten Denker, wie Newton und Kant, für die theistische Weltbetrachtung ein.

Beide Abhandlungen, deren Inhalt wir völlig billigen, sind in klarer und geschmackvoller Sprache geschrieben und ein erfreulicher Beweis dafür, dass auch bei uns, wie in England, die Gelehrten sich immer mehr bemühen, durch edle Popularität auf die Gebildeten einzuwirken.

Berlin. Lic. Dr. F. Kirchner.

Die Philosophie und die Anthropogenie des Prof. Dr. Ernst Haeckel. Von Dr. *M. L. Stern.* Berlin, Theob. Grieben. 1879. (152 S.) 8°.

Ueberzeugt, dass der Darwinismus und zwar in der von Prof. Haeckel vertretenen Form die einzig mögliche und darum nothwendige Natur-

anschauung biete, gibt der Verfasser in den ersten drei Abschnitten seines Buches eine Uebersicht über die Grundgedanken jener Hypothese, um dann im vierten Kapitel die teleologische Frage in der Naturauffassung zu behandeln, welche er gleichfalls im Sinne des mechanistischen Materialismus so entscheidet, dass der Zweckbegriff aus der Naturforschung verbannt bleiben müsse. Aber in den beiden letzten Kapiteln nimmt er einen andern Standpunkt ein, welcher ihn aus dem landläufigen Darwinismus wieder hinausführt. Im fünften Kapitel vindicirt er nämlich den Zweckbegriff der allgemeinen „Weltauffassung", und im sechsten Kapitel „Naturauffassung und Weltanschauung" erhebt er sich sogar bei Gelegenheit der Seelenfrage zu einer noch entschiedeneren, wenn auch, wie es scheint, ohne recht bewusste Klarheit vollzogenen Emancipation von dem Haeckelismus. Dieser letzte Theil des Buches, besonders der Abschnitt E, über den Begriff des Bewusstseins (pag. 122 — 152) zeugt nicht nur vom Studium fremder Gedanken, sondern von eigenem Nachdenken, und kommt zu dem ganz richtigen Resultate, dass es eine Täuschung sei, wenn man Bewusstseinsvorgänge mit Gehirnthätigkeit einfach identificire, wie dies bekanntlich vielfach von Seiten auch sogenannter „wissenschaftlicher" Psychologen geschieht. Interessant ist ein von dem Verfasser aus dem Colleg des Prof. Langer angeführtes Dictum dieses Letzteren, welchen man nicht im Verdacht haben wird, metaphysische Vorurtheile zu hegen. Dasselbe lautet: „Es sei nicht in Abrede zu stellen, dass das Gehirn wesentlichen Einfluss — auf unser — Denken nehme. Diese Wechselwirkung sei auch — experimentell festgestellt. Hingegen müsse eingestanden werden — dass im Gehirn kein einziger Bestandtheil — und kein einziges Merkmal bezeichnet werden könne, wovon ein Anhaltspunkt — zur Erklärung des Bewusstseins gewonnen werden könnte. — — Vielmehr dränge sich uns die Wahrscheinlichkeit jener Behauptung auf, dass zwischen der Bewegungserscheinung und dem Zumbewusstseingelangen derselben eine Kluft gähne, welche selbst die kühnste Phantasie nicht zu überbrücken vermöchte." Es lässt sich erwarten, dass Dr. Stern bei fortgesetztem Eindringen in die Probleme der Naturphilosophie seinem Enthusiasmus für die von Haeckel vertretenen Ansichten nicht eben treu bleiben werde.

Kant's Urtheile über Berkeley. Ein Beitrag zur Kantphilosophie. Von *Julius Janitsch.* Strassburg i. E., Jul. Astmann. 1879. (57 S.) 8°.

Der Verfasser untersucht mit minutiöser Sorgfalt den Ursprung der Urtheile Kant's über Berkeley und kommt zu folgendem Resultat: Subjective Nachklänge aus der Zeit seines früheren Kampfes mit dem Idealismus waren es in erster Linie, aus denen sich Kant eine Vorstellung der Lehre Berkeley's, den er als Idealist bezeichnet fand, gebildet hat. Die aus seinem Kampf erwachsenen Ideenassociationen hatten sich bei ihm gewissermassen zu einem Verdammungs-Schema verdichtet, welchem der Idealist Berkeley unterstellt ward. — Der Verfasser vermag von Seiten Kant's nur eine flüchtige Kenntnissnahme secundärer Quellen — er führt

besonders Hamann auf deutscher, Hume und Beattie auf englischer Seite an — zu constatiren, welche den Kern zu dem hergegeben haben, was Kant dann (übrigens nicht mit Unrecht, wie Referent denkt) den schwärmerischen und mystischen Idealismus Berkeley's nannte. — Aus dem Anhang ist besonders die Anmerkung (p. 47 ff.) hervorzuheben, welche über den von Hume auf Kant geübten Einfluss handelt und sich der von Paulsen vertretenen (sicherlich richtigen) Ansicht anschliesst.

Pessimisten-Brevier. Von einem Geweihten. Extractum vitae. Berlin, Th. Grieben. 1879. (X, 421.) 8°.

Eine Sammlung von Aphorismen und eingestreuten Gedichten pessimistischen Inhalts und nihilistischen Bekenntnisses in vier Büchern: dem der Klage, dem der Anklage, dem des Gerichts und dem der Nichtigkeit. Der Verfasser scheint mit allzu hohen Ansprüchen und vielleicht mit epicureischen Neigungen ins Leben getreten zu sein, für dessen Enttäuschungen er sich durch die vorliegenden Specimina nun zu rächen sucht. Je weniger diesen eine gewisse poetische Kraft abzusprechen ist, desto mehr muss man bedauern, dass sie in trostloser Weise vergeudet worden ist.

Acht Aufsätze zur Apologie der menschlichen Vernunft. Von *Theod. v. Varnbüler.* Leipzig, T. O. Weigel. 1878. (VI, 109 S.) 8°.

Der Inhalt der vorliegenden Aufsätze ist, wie der Verfasser in der Vorrede selbst bemerkt, einem philosophischen System entnommen, dessen Darstellung noch nicht publicirt ist, dessen Grundlage jedoch in den von Juli 1877 bis April 1878 herausgegebenen Heften der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" veröffentlicht wurde. Die vorliegenden acht Aufsätze sind also wohl als Einleitung zu einer grösseren Arbeit anzusehen; sie tragen den Charakter von Skizzen und geben keine vollständige Begründung des Vorgebrachten. Der Verfasser bezeichnet die vorliegenden Aufsätze als „die in Bezug auf einige wichtige Vorfragen ausgearbeitete Ankündigung einer neuen Weltanschauung", „welche jedoch ganz aus sich heraus, die Bestätigung uralter Lehren bringt, indem sich aus ihr auf exact wissenschaftlicher Grundlage und im Einklange mit der modernen Naturwissenschaft, die Wahrheit aller Fundamentalsätze des Christenthums und somit des Glaubens ergibt, welcher der heutigen Cultur zu Grunde liegt." Der Verfasser steht dabei auf dem Standpunkt eines, wie man es wohl ausdrücken kann, absoluten Idealismus, indem er vom Bewusstsein und dessen Thatsachen als Fundament des Philosophirens ausgehend, die menschliche Vernunft für identisch mit der göttlichen, vollkommenen erklärt und „eine an sich selbst geistige Natur alles Seins" behauptet. Ob es ihm gelingen wird, diesen Standpunkt methodisch zu begründen und durchzuführen, ohne in pantheistischen Dogmatismus zu verfallen, lässt sich aus den vorliegenden Aufsätzen nicht erkennen.

Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Von *Gustav Teichmüller*, ord. Prof. der Philosophie an der Universität Dorpat. Leipzig, R. F. Köhler. 1879. 8°.

Die Frage nach der Echtheit der unter Plato's Namen vorhandenen Dialoge übergehend, beschäftigt sich der Verfasser in vorliegender Abhandlung mit der nicht minder bestrittenen Frage nach der Reihenfolge der Dialoge. Als ein neues Kriterium zur Feststellung derselben hebt er hervor, dass Plato zu Anfang des Theaetet (p. 143. C.) von der diegematischen zur eigentlich dramatischen Darstellung übergehen zu wollen erklärt, indem er sagt, er werde das „und ich sagte oder und ich sprach", oder in den Antworten das „und er stimmte ein oder er wollte es nicht zugestehen" weglassen und den Socrates unmittelbar mit den Theilnehmern am Gespräch sich unterreden lassen. Teichmüller folgert aus dieser Stelle, dass wir zwei Epochen in Platos Stil anzunehmen haben, eine diegematische und eine eigentlich dramatische, und dass der Theaetet als der erste Dialog der zweiten, im engern Sinn dramatischen Epoche angesehen werden müsse. Er gruppirt demgemäss die Dialoge so, dass er den Phaedo, den Staat (und zwar alle Bücher desselben), das Symposium, den Euthydem, Charmides und Protagoras in die erste Periode vor Theaetet, dagegen den Kratylos, Sophistes, Politicos, Phaedros, Philebos, Menon, Gorgias in die zweite Periode setzt. Ebenso noch den Parmenides, obwohl derselbe mit einem diegematischen ersten Abschnitt auftritt. Timaeus und Gesetze fallen gleichfalls in diese zweite Epoche. Uebrigens soll das aufgestellte Kriterium, wie der Verfasser bemerkt, „nicht roh dahin ausgelegt werden, als wenn sich nun Alles bloss um den Gegensatz des Dramatischen und Diegematischen drehte"; vielmehr verlangt T. nun als Anschluss an seinen Gedanken detaillirte Untersuchungen. — Was den Ref. anbetrifft, so kann er nicht umhin anzuerkennen, dass T. sich damit ein Verdienst erworben hat, die betreffende Stelle des Theaetet als ein Kriterium der Reihenfolge der Dialoge hervorzuheben, und ihm Recht zu geben, wenn er behauptet, dass Plato, nachdem er einmal das Princip einfach dramatischer Darstellung gefunden, nicht wieder zu der schleppenden und störenden Diegematik zurückgekehrt sein werde, wie sie z. B. im Staat uns entgegentritt. Gleichwohl kann Ref. doch nicht finden, dass damit alle Schwierigkeiten hinsichtlich der zeitlichen Reihenfolge der Dialoge überwunden, der gordische Knoten der platonischen Frage in diesem Punkte glücklich gelöst sei. Denn einmal sind nicht alle diegematischen Darstellungen in gleichem Maasse störend und umständlich wie im Staate. Daher denn auch Teichmüller selbst sich erlaubt, den Parmenides später zu setzen als den Theaetet. Andererseits scheint es nicht so absolut unmöglich zu sein, wie T. annehmen will, dass Plato auch schon vor dem Theaetet einmal in einfach dramatischer Weise schrieb, ohne dies ausdrücklich gegen seine frühere, diegematische Weise als etwas Neues hervorzuheben. Und endlich kann das T.'sche Kriterium immer nur für Plato's echte Dialoge gelten. Denn Nachahmer mögen — aus verschiedenen Gründen — auch später sowohl die eine, als die andere Weise der Dar-

stellung zum Vorbild benutzt haben. Das wichtigste und nach des Ref. Ansicht festeste Resultat der Teichmüller'schen Abhandlung ist, dass der Staat vor den Theaetet fällt — ein Resultat, das übrigens für unbefangene Platoforscher nichts Ueberraschendes haben wird, da die zeitliche Priorität des Staats vor dem Theaetet sich auch aus inneren Gründen mit einer so grossen Wahrscheinlichkeit ergibt, wie sie sich in diesen Dingen überhaupt nur erreichen lässt. Ebensogern acceptirt Ref. die Teichmüller'sche Annahme einer spätern Abfassung des Gorgias, der in der That die Republik voraussetzt und zu den Gesetzen in nächster Beziehung steht. Was die Dialoge Kratylos, Sophistes, Politikos, Philebos, Parmenides und Menon angeht, so leidet deren spätere Abfassung gleichfalls keinen Zweifel; Teichmüller's Abhandlung wird hoffentlich dazu beitragen, dass sogar die Unmöglichkeit erkannt wird, sie noch länger als Plato's Werke anzusehen. Aber wie derselbe bemerkt, werden veraltete Vorurtheile nur schwer ausgerottet, und auch er ist noch weit davon entfernt, die seinigen hinsichtlich Plato's überwunden zu haben. Um so weniger scheint er dann aber berechtigt zu sein, mit so scharfem Tadel gegen Zeller vorzugehen, wie er im Eingang seiner Schrift es thut. So lange man Dialoge wie Parmenides, Sophistes, Philebos demselben Autor zuschreibt, der den Phaedon, Staat und Timaeos verfasste, wird man auch nicht umhin können, diesem Schriftsteller unbegreifliche Widersprüche oder wunderliches Schwanken beizumessen, so dass in einer zusammenfassenden Darstellung niemals eine eines grossen Denkers würdige, consequente philosophische Weltanschauung, sondern nur eine künstliche Synthese heterogener Elemente erscheinen kann.

Aphorismen zur kantischen Philosophie nebst Andeutung eines positiven metaphysischen Standtpunktes. Von Dr. med. *Max Peschel.* Basel, B. Schwabe. 1879. (52 S.) 8°.

Diese Aphorismen zur kantischen Philosophie sind kritischer Art und beziehen sich auf die Fundamentalfragen des transcendentalen Idealismus Kants. Der Verfasser, ein guter Kenner des Entwicklungsganges der Philosophie vor und nach Kant, zeigt, dass der Idealismus des Letzteren in seinen Keimen bereits praeformirt war, als Kant auftrat, so dass er damals schon fragmentarisch und vereinzelt vorhandene Anschauungen systematisch und wissenschaftlich darlegte und dadurch einem Bedürfniss der Zeit entsprach, welche einem unseligen Wandel dogmatischer Ansichten preisgegeben, in dem neuen Werke eine sichere Grundlage für metaphysische Forschungen erblickte. Der Verfasser legt nun ferner dar, dass dies ein Irrthum war, indem die Kantische Philosophie kritisch betrachtet mit Widersprüchen behaftet erscheint, über die man sich denn auch nicht lange täuschen konnte. Er setzt diese Widersprüche — im Ganzen an Hegels Auffassung sich haltend — mit vielem Scharfsinn auseinander und kommt zu dem Resultat, dass die apriorischen Anschauungs- und Denkformen, „welche von der Seite des Subjects her die einfachen Grundele-

mente bilden, gerade so wie der objective Urgrund unserer Erscheinungserkenntniss Dinge an sich sein" müssen. Demnach könne Kant den Grundpfeiler seiner Lehre, „dass der Mensch nicht eine tabula rasa sei, sondern ein verschlossenes Buch, welches auf Veranlassung der Gegenstände sich aufthue, nur so aussprechen, dass der Geist als Ding an sich die Anschauungs-, Verstandes- und Vernunftformen besitze und sie besitze als Dinge an sich". Damit sei dann der Uebergang zu dem reinen Fichte'schen Idealismus gegeben. Aber der Verfasser bleibt auch bei diesem nicht stehen und erhebt sich in der Kritik der transcendentalen Aesthetik, — wobei er den bekanntlich auch von Schopenhauer gemachten Einwand anwendet, dass ohne Anwendung der Causalität keine objective Erfahrung zu Stande gebracht werde und daher aus der Sinnlichkeit als blosser Receptivität in Verbindung mit den Anschauungsformen noch keine gültige Erkenntniss entstehen könne — zu dem Gedanken des „rein Rationalen" oder der „absoluten logischen Bewegung", die in allen ihren Theilen, an allen Orten und in jeder Zeit, überall und immer statt finde. Damit geht er also aus dem bloss subjectiven Idealismus Fichte's zu dem absoluten Idealismus Hegels, seinem eigenen Standpunkt über, auf dem das „Gespenst des Dinges an sich" mittels der immanenten und doch allumfassenden Bewegung der Idee erst zum wahren Verständniss, nämlich zur wahren Einheit mit der Erscheinung gebracht sein soll. „Die Existenz geht vollständig in sich zurück und reflectirt sich in ihr absolutes an- und für sich seiendes Anderssein. So sind die erscheinende und die an sich seiende Welt jede an ihr selbst die Totalität der mit sich identischen Reflexion und der Reflexion in Anderes oder des An- und Fürsichseins und des Erscheinens, da die unterschiedene Selbständigkeit einer jeden nur wesentliche Beziehung auf die andre ist." Es findet der Verfasser demnach in der idealistischen Consequenz des kantischen Systems, welche Hegel schliesslich am Vollendetsten zog, die philosophische Wahrheit, ohne, wie es scheint, in dieser seiner Ueberzeugung durch die neuen in der Hegel'schen Lehre auftauchenden Schwierigkeiten und Widersprüche beirrt zu werden — Widersprüche, welche von einer ganzen Reihe von Gegnern geltend gemacht, seit nunmehr fast einem Menschenalter den Glauben an das Hegel'sche System nicht minder zu Falle gebracht haben, als die von Leuten wie Strauss und Feuerbach daraus gezogenen Consequenzen dies thaten.

Des Epicureers Philodemus Schrift *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*. Eine Darlegung ihres Gedankengehalts von Dr. *Friedr. Bahnsch.* Lyck, Emil Wiebe. 1879. (38 S.) 8°.

Gomperz hatte im ersten Hefte seiner „Herkulanischen Studien (Leipzig 1865)" unter dem Titel „Philodemus über Iuductionsschlüsse u. s. w." die Fragmente einer logischen Schrift Philodem's herausgegeben, welche aus den äusserst schwer leserlichen und auch in diesem Falle ganz lückenhaften Papyrusrollen der entdeckten Herculanischen Bibliothek herstammen.

So verdienstvoll es von Gomperz war, aus den beiden Quellen, den nach den verkohlten Papyrusrollen angefertigten Kupfertafeln und den Hayter'schen facsimilirten Abschriften derselben, den Text der Urschrift Philodem's, so weit dies anging, im Druck herzustellen, so wenig konnte man doch damit anfangen, da der Herausgeber die bei der Veröffentlichung des Textes gemachte Zusage, den Gegenstand in erschöpfender Weise erörtern zu wollen, bisher wenigstens nicht erfüllt hat, obwohl er das Büchlein als „den ersten Entwurf einer inductiven Logik" bezeichnete und als „von dem Hauche des echtesten baconischen Geistes belebt und getragen" pries. Um so willkommener muss also die vorliegende Arbeit sein, welche den schwierigen Versuch macht, in die verstümmelten und lückenhaften Reste der Philodemusschrift — von den acht und dreissig Columnen, welche Gomperz gibt, sind nur drei ganz unversehrt geblieben, manche aber sind so zerrüttet, dass der Gedankengang sich darin nicht mehr auffinden lässt — Sinn und Zusammenhang zu bringen. Dadurch wird denn zunächst das überschwengliche Lob, welches Gomperz der angeblichen inductiven Logik Philodems spendet, auf ein sehr bescheidenes Maass zurückgeführt; es wird ferner bestätigt, dass die Epicureer in methodischer Hinsicht vielfach den Fussstapfen der sog. Empiriker folgten, und endlich gewinnen wir, da das polemische Element in der Abhandlung Philodem's ganz besonders hervortritt, einen belehrenden Einblick in die Art und Weise, wie Epicur's Anhänger die logischen und methodischen Principien ihrer Gegner, der Stoiker, bekämpften. Uebrigens ist Philodem's Schrift nicht mehr und nicht weniger, als ein Referat der Ansichten Zenon's von Sidon, seines Lehrers, und sie ermüdet nicht allein durch Wiederholung derselben Argumente, sowie durch Widersprüche die Geduld des Lesers, sondern bereitet auch durch ihre Lücken und durch eine recht absonderliche Terminologie dem Verständniss allerlei Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten zu überwinden, hat Dr. Bahnsch sich viele Mühe gegeben, und es ist ihm gelungen, wenigstens im Allgemeinen den Inhalt des Werkchens klarzustellen. Am Schluss untersucht er dann noch, ob und in wiefern sich darin diejenige Auffassung der Induction kundgibt, von der man bisher glaubte, dass sie dem Alterthum ganz fremd und nur für die moderne Naturforschung charakteristisch sei. Wenn er nun auch über den Werth der Inductionslehre der Epikureer kein ungünstiges Urtheil fällen will, so muss er doch erklären, dass sie über den Standpunkt blosser Beobachtung als Mittels der inductiven Forschung eben so wenig hinausgekommen sind, als sie den Begriff der ausnahmslosen Naturgesetzlichkeit erfasst hatten. Die Regeln, welche der Epicureer zur inductiven Methode aufstellt, zeigen sich als so unbestimmt, dass sie höchstens die im gewöhnlichen Leben angewandte Induction vor allzu groben Fehlschlüssen sicher stellen können, aber durchaus keine Gewähr für wahrhaft wissenschaftliche Erkenntniss der Natur bieten. Auch findet Dr. Bahnsch, und gewiss mit Recht, unwahrscheinlich, dass die Inductionslehre in der Schule Epicur's eine eigentliche Entwicklung erfahren habe, da dessen Anhänger, wie bekannt, lediglich als Commentatoren und Apologeten ihres Meisters

auftreten, und vermuthlich auch in dieser methodischen Hinsicht nur für das kämpften, was als nach ihrer Meinung erworbene Wahrheit bereits in den Dogmen Epicur's vorlag.

Die Lehre von der Autonomie der Vernunft in den Systemen Kant's und Günther's, dargestellt von Dr. *Ernst Melzer*. Nebst einem Anhang über E. v. Hartmann's „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins". Neisse, J. Graveur's Verlag (G. Neumann) s. a. (II, 105 S.) 8°.

Das Werkchen zerfällt in zwei Theile, deren erster von dem Begriffe der Autonomie handelt (S. 1—56). Dr. Melzer stellt zuerst die Lehre Kant's von der Autonomie dar, wobei er die wichtigsten Stellen aus Kant's Schriften herbeizieht, vergleicht und interpretirt; sodann geht er zur Kritik der Kant'schen Lehre von der Autonomie über, indem er zunächst mit Günther geltend macht, dass K. mit Unrecht die Autonomie auf die praktische Vernunft beschränke. Es ist aber klar, dass Günther und ihm folgend Dr. Melzer unter der Autonomie etwas ganz Anderes als Kant verstehen, wenn sie dieselbe auf die Erkenntniss mitbeziehen. Denn beim Erkennen findet bekanntlich keine Wahlfreiheit, also auch keine Autonomie im Sinne Kant's Statt. Andererseits hat Kant niemals geleugnet, dass die Vernunft sich in der Natur verwirkliche und insofern auch in der Theorie als selbstständig sich bewähre. Mit mehr Recht tadelt Dr. Melzer die Kant'sche Theorie vom Selbstbewusstsein oder vielmehr die von diesem hinsichtlich des Selbstbewusstseins aufgestellten Widersprüche. Auch darin muss man Dr. Melzer Recht geben, dass Kant's Formel des kategorischen Imperativs mangelhaft sei; indessen ob die von ihm vorgeschlagene neue Formel (Bethätige Dich als formelle Einheit von Geist und Natur!) allen Anforderungen besser genügt, ist dem Ref. sehr zweifelhaft. Endlich hat Dr. Melzer wohl Recht, dass man bei dem von Kant aufgestellten Verhältniss zwischen Mensch und Gott (zwischen Autonomie und „Theonomie") nicht stehen bleiben kann, jedoch ist dem Ref. wieder sehr zweifelhaft, ja mehr als zweifelhaft, ob man Kant gegenüber mit den Günther'schen Aufstellungen auch in dieser Hinsicht ausreicht. — Der zweite Theil des Werkchens (67—105) beschäftigt sich mit der Kritik zweier wichtiger Punkte in dem neuesten Hartmann'schen Werke, zuerst mit dessen Leugnung der Willensfreiheit und zweitens mit dessen „absoluten Moralprincip". Die Polemik Dr. Melzer's gegen den Hartmann'schen Determinismus (p. 58—90) ist wohl der werthvollste Theil des Werkchens und verdient als ein wohl zu beachtender Beitrag zur Lösung dieser brennenden Frage hervorgehoben zu werden; der letzte gegen das (um es ganz milde auszudrücken) unmögliche Moralprincip v. Hartmann's gerichtete Abschnitt sucht besonders das Recht des Theismus zu wahren, wobei Dr. Melzer im Angriff auf die ganz unhaltbaren Positionen seines Gegners leichtes Spiel gehabt hat.

Neu eingegangene Schriften.

Kirchner, Friedr., Die Hauptpunkte der Metaphysik.
Quäbicker, Rich., Karl Rosenkranz. Eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie.
Teichmüller, Gust., Ueber das Wesen der Liebe.
Frerichs, Herm., Die Hypothesen der Physik.
Leclair, Ant. v., Der Realismus der modernen Naturwissenschaft.
Oelsner, E., Der Gott des neunzehnten Jahrhunderts.
Popper, Jos., Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben.
Lange, K., Ueber Apperception.
Schaarschmidt, C., Der Atheismus.
Liebmann, O., Zur Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl.
Martin, Rich., Die letzten Elemente der Materie.
Adamson, Rob., The philosophy of Kant.
Liard, L., Die neuere engl. Logik übers. v. J. Imelmann.
Bröcker, L, O., Untersuchungen über Diodor.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Sammelschriften. Encyclopädie. Zeitschriften. Bibliographie.** Festschrift zur Begrüssung der XXXIV. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner dargebracht von dem Königl. Gymnasium und der städt. Realschule I. O. zu Trier. 8. Trier, Fr. Lintz'sche Buchdruckerei. Enthält u. A. S. 63—94: V. Kiy, Die Kant'schen Kategorien und ihr Verhältniss zu den Aristotelischen mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft. — Huxley, Th. H., Reden und Aufsätze naturwissenschaftlichen, pädagogischen und philosophischen Inhalts. Deutsche Ausgabe, herausgegeben von F. Schultze. 2. (Titel-) Ausg. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 6 M. — Zöllner, F., die transcendentale Physik und die sogen. Philosophie. (Wissenschaftliche Abhandlungen 3. Bd.) 8. Leipzig, Staackmann. n. 20 M., geb. baar 22 M. [S. ob. Bd. XIV. S. 630.] — Mohr, J. J., Gedanken über Leben und Kunst. 16. Frankfurt a. M., Mahlau u. Waldschmidt. n. 2 M., geb. n. 3 M. — Ronvière, E., éléments de la philosophie. 1. Fasc. 8. Nancy, Berger-Levrault & Co. 96 Pf. — Schütz, L., Einleitung in die Philosophie. 8. Paderborn, Schöningh. n. 1 M. 60 Pf. — Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 15. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. 20 Pf. [S. Bd. XV. S. 441.] — Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. 1879. Juli — September. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 50 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Harms, F., die Philosophie in ihrer Geschichte. 1. Thl. Geschichte der Psychologie. 2. (Titel-) Ausg. 8. Berlin. Th. Hofmann. n. 7 M. 50 Pf. — Ziegler, Th., die Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen. 4. Tübingen, Fues. n. 1 M. 20 Pf. — Wohlrab, M., vier gemeinverständliche Vorträge über Platon's Lehre und Leben. 8. Leipzig, Teubner. n. 1 M. 60 Pf. — Barthélémy-St. Hilaire, J., über Metaphysik. Einleitung in die Metaphysik des Aristoteles. Uebersetzt von E. P. Goergens. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 3 M. — Royer, de vita secundum Aristotelem. Dijon.

— Wille, E., über ἔλεος καὶ φόβος in Aristoteles' Poetik. 8. Berlin, W. Weber, Verlags-Conto. n. 80 Pf. — Doxographi graeci. Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels. 8. Berlin, G. Reimer. n. 24 M. — Galeni libellum περὶ ἐθῶν recensuit I. Müller. 4. Erlangen, Deichert. n. 60 Pf. — Behncke, G., de Cicerone Epicureorum philosophiae existimatore et judice. 4. Berlin, W. Weber, Verlags-Conto. n. 1 M. — Justini opera addubitata. Ed J. C. Th. eques de Otto. (Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Vol. 3.) ed. III. Jena, Fischer. n. 8 M. — Nielsen, Tertullian's Ethik. Afh. for den theol. Doktorgr. ved. Univ. 400. are-Fest. 2 kr. — Schneid, M., die Körperlehre des Johannes Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus. 8. Mainz, Kirchheim. 1 M. 50 Pf. — v. Görres, J., die christliche Mystik. Neue Aufl. 3 Bde. 8. Regensburg, Manz. n. 6 M. [S. Bd. XV S. 563.] — Haupt, J., Beiträge zur Literatur der deutschen Mystiker. II. Hartung v. Erfurt. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm. n. 40 Pf. — Bibliothek, philosophische. Herausg. von J. H. v. Kirchmann. Heft 281—283. 8. Leipzig, Koschny. à n. 50 Pf. [S. Bd. XV S. 564.] Inhalt: Erläuterungen zu Leibniz' kleinen philosophischen Schriften. — Lamey, M., Leibniz und das Studium der Wissenschaften in einem Kloster. 8. Münster, Aschendorff'sche Buchh. 60 Pf. — de Fries, A., die Substanzenlehre John Locke's, mit Beziehung auf die Cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht. Bremen, v. Halem. n. 2 M. — Harms, F., die Philosophie seit Kant. 2. (Titel-) Ausg. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 12 M. — Briefe von B. Constant, Görres, Goethe, J. Grimm, Guizot, F. H. Jacobi, Jean Paul, Klopstock, Schelling, Mad. de Staël, J. H. Voss und vielen andern. Auswahl aus dem handschriftlichen Nachlasse des Ch. de Villers, herausg. von M. Isler. 8. Hamburg, O. Meissner. n. 5 M. — Quäbicker, R., Karl Rosenkranz. Eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie. 8. Leipzig, Koschny. n. 2 M.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Liebmann, O., zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. 2. Aufl. 8. Strassburg, Trübner. n. 9 M. — Weis, L., Idealrealismus und Materialismus. Eine allgemein verständliche Darstellung ihres wissenschaftlichen Werthes. Neue (Titel-) Ausg. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 3 M. — v. Leclair, A., der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnisskritik. 8. Prag, Tempsky. n. 5 M. 60 Pf. — Silberstein, A., die Bibel der Natur. Offenbarungen der fortschreitenden Vernunft. Grundrisse einer neuen Weltanschauung. 4. Aufl. 8. Leipzig, Eckerlein. 2 M. 50 Pf.

IV. Zur Erkenntnisslehre und Logik. Caspari, O., die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit beleuchtet vom psychologischen und kritischen Gesichtspunkte. 2 Thle. Neue (Titel-) Ausg. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 12 M. — Wundt, W., Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 1. Bd. Erkenntnisslehre. 8. Stuttgart, Enke. n. 14 M.

V. Zur Metaphysik. Kirchner, F., die Hauptpunkte der Metaphysik. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 4 M.

VI. Zur Naturphilosophie. Mühry, A., über die exacte Naturphilosophie. Ein Beitrag zu der in der Gegenwart auf naturwissenschaftlichem Grunde sich vollführenden neuen Constituirung der Philosophie. 3. Aufl. 8. Göttingen, Dieterich'sche Verlagsbuchh. n. 2 M. — Crookes, W., strahlende Materie oder der 4. Aggregatzustand. Vortrag. Deutsch, herausgegeben von H. Gretschel. 8. Leipzig, Quandt und Händel.

n. 1 M. 50 Pf. — Brunner, S., das Buch der Natur mit oder ohne Verfasser? Aphorismen zur Beleuchtung der Darwinslehre. 8. Wien, Mayer u. Co. n. 72 Pf. — Graue, G., Darwinismus und Sittlichkeit. (Deutsche Zeit- und Streitfragen, herausg. von F. v. Holtzendorff. Heft 124, 125.) Berlin, Habel. Subscriptionspreis à Heft n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 60 Pf. — Frhr. v. Hertling, G., der Darwinismus eine geistige Epidemie. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren, herausg. von P. Haffner. 1. Bd. 2. Heft.) 8. Frankfurt a. M., Foesser. n. 40 Pf. — Dühring, E., Robert Mayer, der Galilei des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung in seine Leistungen und Schicksale. 8. Chemnitz, Schmeitzner. n. 4 M. — Redtenbacher, F., geistige Bedeutung der Mechanik und geschichtliche Skizze der Entdeckung ihrer Principien. Vortrag. 8. München, Bassermann'sche Verlagsbuchh. n. 2 M. 40 Pf. — Gützlaff, V., Schopenhaner über die Thiere und den Thierschutz. Ein Beitrag zur ethischen Seite der Vivisectionsfrage. 8. Berlin, Nauck & Co. n. 1 M. 20 Pf.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Gaul, A., Beiträge zur Welt- und Menschenkunde. 8. Groyen, Grebel's Buchh. baar 1 M. 25 Pf. — Baer, W., der vorgeschichtliche Mensch. 2. Aufl. Von F. v. Hellwald. Liefg. 3, 4. 8. Leipzig, Spamer. n. 50 Pf. [S. ob. Bd. XV S. 631.] Dasselbe, cplt. n. 7 M. 50 Pf. — Müller, G. E., zur Grundlegung der Psychophysik. 2. (Titel-) Ausg. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 7 M. 50 Pf. — Zeller, Ch. H., kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung. 6. Aufl. 8. Calw, Vereinsbuchh. n. 70 Pf.

VIII. Zur Ethik, Rechtsphilosophie und Culturgeschichte. Zoepfl, H., Grundriss über Rechtsphilosophie (Naturrecht). 2. (Titel-) Ausg. n. 4. M. — Popper, J., das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben. Socialphilosophische Betrachtungen, anknüpfend an die Bedeutung Voltaire's für die neuere Zeit. 2. Aufl. 8. Leipzig, Koschny. n. 2 M. 40 Pf. — Winter, F. J., der Individualismus. Eine Untersuchung über ein sittliches Problem der Gegenwart. 8. Leipzig, Böhme. n. 1 M. 60 Pf. — Contzen, H., Geschichte der socialen Frage von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 2. (Titel-) Ausg. Berlin, Th. Hofmann. n. 7 M. 50 Pf. — Lange, F. A., die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. 4. Aufl. 8. Winterthur, Bleuler-Hausherr & Co. n. 4 M. — Mittelstaedt, O., gegen die Freiheitsstrafen. Ein Beitrag zur Kritik des heutigen Strafsystems. 2. Aufl. 8. Leipzig, Hirzel. n. 1 M. 20 Pf.

IX. Zur Religionsphilosophie. Schulz, C., die Beweise für das Dasein Gottes und die Gotteserkenntniss. 8. Halle, Buchh. d. Waisenh. n. 2 M. — Kaulich, W., contra Glaubensbekenntniss eines modernen Naturforschers. 8. Prag, A. Lehmann. n. 1 M.

X. Zur Aesthetik. Braitmaier, die poetische Theorie Gottsched's und der Schweizer. 4. Tübingen, Fues., n. 1 M. 50 Pf. — Köstlin, H. A., Geschichte der Musik im Umriss. 2. Aufl. 8. Tübingen, Laupp'sche Buchh. n. 6 M.

XI. Zur Pädagogik. Catalog der Lehrmittel-Ausstellung zur 34. General-Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Trier 1879. 8. Trier, Lintz'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 40 Pf. — Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. 1879. Juli—September. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. pro 10 Expl. n. 2 M. — Schule und Haus. Blätter für Erziehung und Unterricht. Red. L. Jost und E. Imhof. 1. Jahrg. 1879/80. Nr. 1—8. Chur, Kellenberger'sche Buchh. Halbjährl. n. 2 M. — Schulzeitung, rheinisch-westfälische. Herausg. von J. Müllermeister. 3. Jahrg. 1879/80. Nr. 1 u. 2. 4. Aachen, Barth. Vierteljährl. n. 1 M. — Basedow's, J. B., pädagogische Schriften. Mit Einleitungen, Anmerkungen und Bio-

graphie. Herausg. von H. Göring. 4. u. 5. Liefg. 8. Langensalza, Beyer & Söhne. à n. 50 Pf. — Ahrens, H. L., noch drei kleine Schulreden patriotischen Inhalts. 8. Hannover, Schmorl u. v. Seefeld. n. 50 Pf. — Böhm, J., kurzgefasste Geschichte der Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Volksschulwesens. 6. Aufl. 8. Nürnberg, Korn'sche Buchh. n. 2 M. — Cassau, C., Lessing, Goethe, Schubart. Studien im Lichte der Pädagogik. 2. Aufl. Leipzig, Siegismund & Volkening. n. 1 M. — Huyssen, G., fünf Kapitel zur idealen Seite der Pädagogik. 8. Barmen, Klein. n. 4 M. — Angerstein, W., zur Wehr-Gymnastik und militärischen Jugenderziehung. 8. Berlin, Angerstein. n. 80 Pf. - Verhandlungen der Directoren-Versammlungen in den Provinzen des Königreichs Preussen seit dem Jahre 1879. 1. — 3. Bd. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 12 M. Inhalt: 1. Pommern n. 5 M. 2. Hannover n. 4 M. 3. Posen n. 3 M. — v. Naegelsbach's, C. F., Gymnasial-Pädagogik. Herausg. v. G. Autenrieth. 3. Aufl. 8. Erlangen, Deichert. n. 6 M. - Keferstein, H., Frauenberuf und Frauenbildung mit besonderer Rücksicht auf die Lehrerinnenbildung. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 3 M.

Recensionen-Verzeichniss.

Abel, über den Begriff der Liebe. (Academy 393 v. A. H. Sayce.)
Abel, über Sprache als Ausdruck nationaler Denkweise. (Academy 393 v. A. H. Sayce.)
Aristoteles physica. Recens. Carolus Prantl. (L. C. 45.)
Aristoteles Politik von Susemihl 1, 2. (Jahrb. für class. Philologie 9 v. Dittenberger.)
v. Baerenbach, Gedanken über die Teleologie in der Natur. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 3, 4.)
v. Baerenbach, Herder als Vorgänger Darwin's. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 3, 4.)
Bahnsen, Mosaiken und Silhouetten. (Jahn's Jahrb. f. Pädagogik 9 v. L. Jung.)
Baltzer, Empedocles. (L. C. 46.)
Bilharz, der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 3, 4; L. C. 45.)
Briefe von B. Constant u. A. (Im neuen Reich 46.)
Brocher, les revolutions du droit. (Jahrb. f. Gesetzgebg. etc. d. dtsch. Reiches 4 v. A. Bulmerincq.)
Calderwood, the relations of mind and brain. (Journ. of spec. philos. 13, 4 v. J. Watson.)
Caspari, Virchow und Haeckel vor dem Forum der methodologischen Forschung. (L. C. 44.)
Cicero de legibus ed. du Mesnil. (L. C. 47.)
Conder, drei Ideale menschlicher Vollkommenheit. (L. C. 47.)
Dini, discorso di filosofia. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Dühring, Robert Mayer. (Ausland 44.)
Dugat, histoire des philosophes et des theologiens musulmans de 632 à 1258 de J. C. (Academy 390 v. St. Lane Poole.)
du Prel, Psychologie der Lyrik. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 47.)
Edmund, Kant's Ethics. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Fechner, Gelehrsamkeit oder Bildung. (Ztschr. f. d. Realschulw. IV, 10 v. Bechtel; L. C. 45.)
Flint, antitheistic theories. (Journ. of specul. philos. 13, 4.)
On a fondation for religion. (Journ. of the spec. philos. 13, 4.)

Frantz, Schelling's positive Philosophie. (Ztschr. f. d. ges. Staatswissenschaft 35, 4 v. Schäffle.)
Frohschammer, über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Gehrig, J. J. Rousseau. (Dtsche. Schulztg. 47, Beilage.)
Gutberlet, das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet. (Lit. Rundschau 14 v. Egger.)
Haeckel, freie Wissenschaft und freie Lehre. (L. C. 44.)
Hellenbach, der Individualismus im Lichte der Biologie u. Philosophie der Gegenwart. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Hellenbach, eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. (Journ. of spec. philosophy 13, 4.)
Hellenbach, die Vorurtheile der Menschheit, Bd. 1. (Journ. of spec. philosophy 13, 4.)
Hering, die Mystik Luther's. (Evang. Kirchenztg. 47.)
Hoffmann, philos. Schriften, 6. Bd. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Hohlfeld, die Krause'sche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. (L. C. 44.)
v. Holtzendorff, Principien der Politik. (Revue du droit international 4 v. Brocher de la Fléchière.)
v. Holtzendorff, Wesen und Werth der öffentlichen Meinung. (Im neuen Reich 45.)
Honegger, Katechismus der Culturgeschichte. (L. C. 47.)
Janitsch, Kant's Ursheile über Berkeley. (L. C. 44.)
Jevons, the principles of science. (Journal of speculat. philos. 13, 4 v. H. W. Holland.)
Krause, Helius Eobanus Hessus, Bd. I. (Histor. Zeitschr. 42, 6 v. A. Horawitz.)
Kröger, menschliches Denken und die Grundprincipien christlicher Weltanschauung. (L. C. 45.)
Laas, Idealismus und Positivismus. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 3, 4.)
Liebrecht, zur Volkskunde. (Globus 15 v. R. Andree.)
Macfarlane, principles of the algebra of logic. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Meyer, Fichte, Lassalle und der Socialismus. (Jahrb. f. Gesetzgebg. etc. im Dtsch. Reich 4.)
H. Müller, die Hypothese in der Schule. (L. C. 44.)
v. Orelli, Rechtsschulen und Rechtsliteratur in der Schweiz. (Revue du droit internat. 4.)
Paludan-Müller, das Sichtbare und das Unsichtbare. (L. C. 47.)
Peip, Religionsphilosophie. (Ev. Kirchenztg. 46.)
Peipers, Untersuchungen über das System Platon's. (Philol. Anz. 1878, 11. 12 v. H. v. Kleist.)
Polster, quaestiones criticae in Ciceronis de divinatione libros. (Philol. Anz. 1878, 11. 12 v. C. Hartung.)
Popper, der Ursprung des Monotheismus. (L. C. 44.)
O Positivismo. Rivista de philosophia. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 3, 4 v. H. Wernekke.)
Proelss, vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniss. (Gegenwart 46 v. W. Bolin.)
Putnam, the worlds progress. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Randolph, three tome talks, on behalf of carnestress, humility and thoughtfulness. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Reich, der Staat der Zukunft. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 47.)
Rubinstein, S., psychologisch-ästhetische Essays. (L. C. 47.)
Schellwien, der Wille, die Lebensgrundmacht, 1. Th. (Voss. Ztg. 324.)
Scherner, Dass die Seele ist. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 47.)
Schmid-Schwarzenberg, über Volkserziehung. (Voss. Ztg. 31. Oct.)

Senecae dialogorum libri XII ed. Koch et Vahlen. (L. C. 45.)
Spir, Recht und Unrecht. (L. C. 45.)
Steckelmacher, die formale Logik Kant's in ihren Beziehungen zur transcendentalen. (L. C. 47.)
Stieda, K. E. v. Baer. (Gött. gel. Anz. 43 v. Merkel.)
Teichmüller, über die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. (Gött. gel. Anz. 42.)
Tschofen, die Philosophie A. Schopenhauer's in ihrer Relation zur Ethik. (Voss. Ztg. 324.)
Ueberhorst, Kant's Lehre vom Verhältniss der Kategorien zur Erfahrung. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 3, 4 v. Staudinger.)
v. Varnbüler, acht Aufsätze zur Apologie der menschlichen Vernunft. (L. C. 45.)
Wichmann, l'art poétique de Boileau etc. (Rev. crit. 44.)
Wigand, der Darwinismus ein Zeichen der Zeit. (L. C. 46.)
Wynn, thought, the great reality. (Journ. of spec. philos. 13, 4.)
Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Bd. 2. (Ausland 44 v. S. Günther.)

Aus Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausg. von R. Avenarius. III. Heft. 4. B. Erdmann, Zur zeitgenössischen Psychologie in Deutschland. — K. Lasswitz, Die Erneuerung der Atomistik in Deutschland. — A. Spir, Drei Grundfragen des Idealismus. — F. Tönnies, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes. — W. Schuppe, Bergmann's „Reine Logik" und die „Erkenntnisstheoretische Logik" mit ihrem angeblichen Idealismus. — Recensionen: F. Staudinger, Dr. K. Ueberhorst, Kants Lehre von dem Verhältniss der Kategorien zur Erfahrung. — H. Wernekke, Theophilo Braga e Julio de Makos, O Positivismo. Revista de philosophia. — J. Jacobson, Erwiderung auf eine Recension des Prof. Ulrici. — Selbstanzeigen: Fr. von Baerenbach, Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie. — Derselbe, Gedanken über die Teleologie in der Natur. — Alf. Bilharz, Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung. — E. Laas, Idealismus und Positivismus. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen.

La Filosofia delle scuole italiane rivista bimestrale. Roma. Vol. XX. 2a. G. Barzellotti, La critica conoscenza e la metafisica dopo il Kant. — L. Ferri, Osservazioni e considerazioni sopra una bambina: I primi stadii della conoscenza. — Dott. Mario Panizza, Antropologia: La fisiologia del sistema nervoso nelle sue relazioni coi fatti psichici. — F. Ramorino, Di alcune argomentazioni contenute nel Protagora di Platone. — Bibliografia: 1) Antonio Rosmini. — 2) M. Wahltuch. — 3) M. J. Monrad. — Periodici di filosofia. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Seele und Geist.

III.

Abgrenzung des Seelenbegriffs.

Unter den Naturwesen, die sichtbar der menschlichen Beobachtung und Erfahrung entgegentreten, sind solche, die nicht an den Erdboden gebunden willkürlicher Bewegung fähig sind; sie nehmen sie umgebende oder ihnen nahekommende Gegenstände in mehr oder minder vollkommner Weise wahr, sie bilden Vorstellungen von ihnen; sie empfinden, sie fühlen unter Umständen das, was man Schmerz nennt; sie sind bemüht, sich dem Schmerze zu entziehen, sie streben nach Mitteln und Gelegenheiten ihre Triebe zu befriedigen, unter denen der Nahrungs- und Geschlechts-Trieb die Hauptrolle spielen. Man nennt diese Wesen Thiere und hat sie als solche von jeher in menschlicher Sprache nicht bloss von den ganz todten oder leblosen Gegenständen unterschieden, sondern auch von den mit Leben begabten Wesen des Pflanzenreichs, die willkürlicher Bewegungen nicht fähig sind. Selbst wenn Darwin mit seinen fleischfressenden Pflanzen Recht haben sollte, so sind doch auch die Bewegungen, durch welche diese sich ihrer Opfer bemächtigen, nicht willkürliche, sondern blindlings durch äussere Reize erzwungene; und so ist es mit allen Bewegungen, die an Pflanzen vorkommen, sie sind entweder durch die Wachsthums- und Selbsterhaltungs-Triebe von innen oder durch irgend welche Nöthigungen und Reize von aussen unwillkürlich bedingt. Die Beobachtung hat nun allerdings auch gezeigt, dass es viele Wesen gibt, deren Beschaffenheit sie auf die Grenze der Thier- und Pflanzenwelt stellt; der Umstand, dass ihnen gegenüber, die

theilweis Pflanzen und theilweis Thiere zu sein scheinen, die menschliche Forschung in Verlegenheit geräth und nicht im Stande ist ein sicheres Urtheil zu fällen, kann doch auf keinen Fall die so nothwendige Unterscheidung zwischen dem Reich der Pflanzen und der Thiere selbst in Frage stellen.

Was ist nun aber das in den Thieren Empfindende, Wahrnehmende, Vorstellende, Fühlende, Strebende, Begehrende? Die alten Griechen haben es ψυχή genannt, die Lateiner anima, (wovon dann animal), wir Deutschen nennen es Seele, und es haben, soweit mir bekannt, alle Sprachen eine Bezeichnung dafür, wenn wohl auch die Deutlichkeit dieser Bezeichnungen ihre verschiedenen Grade haben mag. Eine Seele findet sich in den Thieren, nicht in den Pflanzen, an denen wir nicht einmal von Schmerz-Empfindungen etwas wahrnehmen; Pflanzen haben nur ein Leben, welches aber bei ihnen auch nicht wie das thierisch-beseelte auf einmal dem Tode anheimfällt, sondern allmählig abstirbt. Der Mensch steht an der Spitze des Thierreichs als oberste Species, er ist mit einem thierischen Leibe begabt, und er hat gleichfalls jenes Empfindende, Wahrnehmende, Begehrende in sich, das Seele genannt wird. Mag seine Seele noch so viele Eigenschaften zeigen, durch die sie sich als eigengeartet über die Seelen aller Thiergeschlechter erhebt, sie ist doch eben Seele, etwas Thierisches; der Mensch ist durch seine anima eben nur ein animal. Abstufungen finden sich ja überall in der Natur, so darf es nicht verwundern, dass sie sich auch in Bezug auf das Seelische finden.

Aber, so hat man wohl zu gewissen Zeiten fast allgemein gesagt, so sagen heut noch Viele, aber der Mensch denkt, und die Thiere denken nicht. — Ja, der Mensch denkt. Was denkt denn in ihm? Natürlich die Seele, nicht der Leib. Gerade Diejenigen, die den Menschen bloss in diese beiden Stücke zerlegen, in Leib und Seele, müssen anerkennen: die Seele des Menschen denkt, ist der Thätigkeit des Denkens fähig und übt sie. Hätte nun wirklich der Mensch allein eine denkende Seele und die Thiergeschlechter unterhalb der Menschheitsstufe sämmtlich nicht-denkende Seelen, so würde dieser Unterschied wahrhaftig noch gar

keinen so tiefen Riss machen, wie Manche meinen. Nicht alle Thiere haben alle uns bekannten fünf Sinne; eine bloss mit zwei Sinnen begabte und durch sie Wahrnehmungen machende Thierseele steht auch tiefer, als eine andere mit fünf Sinnen, das ist richtig, aber beide sind und bleiben doch Seelen.

Aber es ist eine durch blosses Vorurtheil aufgekommene Meinung, dass Thiere nicht denken sollen. Wie tief hinab auf die unteren Stufen des Thierreichs die Thätigkeit des Denkens in ihrer Verschiedenheit von den übrigen psychischen Thätigkeiten verbreitet ist, das bleibt allerdings zweifelhaft. Aber sicher die mit einem Hirn begabten Wirbelthiere denken, das grosse Gehirn ist ja geradezu das zur Denkthätigkeit bestimmte Organ, wie die anatomisch-physiologischen Forschungen sicher ergeben haben. Und man beobachte doch nur ein wenig unsere Hausthiere, um die deutlichen Spuren der Denkthätigkeit bei ihnen zu finden. Diese Thiere haben Erinnerung, ja gewiss; aber nicht bloss diese, sie verwenden auch die gewonnenen Vorstellungen, sie bilden Begriffe (d. h. sie fassen irgend welche Merkmale sicher auf, durch die sich Gegenstände unterscheiden, um dann wieder an diesen Merkmalen andere Gegenstände derselben Art als solche erkennen zu können), sie verarbeiten ihre Begriffe zu Urtheilen und Schlüssen, ja auch zu Schlüssen. Ich komme wieder auf meinen Hund, der schliesst z. B.: Wenn mein Herr Hut und Stock nimmt, will er ausgehen. Wenn er ausgeht, nimmt er mich zuweilen mit. Also gilt es ihn dazu zu bringen, dass er auch jetzt mich mitnimmt, denn er hat Hut und Stock genommen. — Wie? Der Hund sagt sich diese Worte? — Nein, gewiss nicht, wenn er auch manche menschliche Worte versteht, die an ihn gerichtet werden. Die Worte sagt er nicht, aber die Gedanken, die wir deutschredenden Menschen in diese Worte fassen würden und die in verschiedenen menschlichen Sprachen bei demselben Sinn in gar verschiedene Worte gefasst werden müssten, diese Gedanken ohne die Worte hat der Hund. Wir behaupten nicht, dass er ein sprechendes Wesen ist, aber wir behaupten, er ist ein denkendes.

Was bestimmt wohl manche Leute, den unter dem Menschen stehenden Thieren das Denken abzusprechen? —

Der Umstand, dass den Thieren die Sprache fehlt, und der Fehler im eigenen Denken dieser Leute, dass sie Denken und Sprechen, zwei ganz verschiedene Thätigkeiten, nicht von einander zu halten vermögen. Ja der Mensch bleibt das einzige Thier, welches spricht, daraus folgt aber nicht, wie Manche das als selbstverständlich voraussetzen, dass er auch das einzige Thier ist, welches denkt. Im übrigen ist dabei nicht zu übersehen, dass auch Thiere durch die Töne, die sie ausstossen, und durch die Bewegungen und Zeichen, die sie machen, sich Mittheilungen zukommen lassen, so gut wie wir Menschen das durch articulirte Worte thun. Die für „dumm" ausgeschrieenen Gänse besitzen dies Mittheilungsvermögen in besonderem Grade, sie unterhalten sich oft auf grössere Entfernungen hin. Selbst Insecten besitzen dieses Vermögen der Mittheilung, ich habe gefunden, dass es namentlich dem gefrässigen Geschlecht der Wespen in hervorragendem Maasse zu Gebote stehen muss.

Würden die Thiere, die wir abzurichten verstehen, des Denkvermögens baar sein, so würden wir eben gar nicht sie abzurichten im Stande sein. Die Abrichtung wendet sich gegen den Instinkt, gegen die allgemeine Herrschaft der unwillkürlichen Triebe, wenn sie auch oft diese Triebe im besonderen wieder ihren Zwecken dienstbar zu machen sucht. Nur der Gedanke, den das Thier fasst, der ihm oft gewaltsam eingebläut wird: wenn du in dem und dem Fall, auf dieses oder jenes Gebot hin nicht das und das thust, dann wird dir Schmerz zugefügt — nur dieser Gedanke ist im Stande, das Thier zum willfährigen Werkzeug der menschlichen Strebungen und Befehle zu machen. Damit soll nun nicht etwa gesagt sein, dass unbezähmbare Thiere keine Gedanken hätten, des Denkens baar wären, nein, bei ihnen gelingt es nur nicht den eben bezeichneten Gedankenlauf hervorzubringen, aber die wirklich zähmbaren Thiere sind es, an denen ein Zweifler sich am leichtesten von dem Vorhandensein und der Thätigkeit des thierischen Denkvermögens überzeugen kann.

Aber das Denken gilt für etwas ganz Ausserordentliches, heute noch und schon in früheren Tagen. Ja gewisse Philosopheme meinen wohl „Denken und Sein" als eine

fundamentale Opposition hinstellen zu können, als die beiden Worte, in deren Umfang alle Räthsel der Welt sich beschliessen lassen. Nun, hier liegt allerdings selbst ein Denken oder vielmehr ein Gedachtes vor, aber entspricht diese Opposition auch der Wirklichkeit? — Schleiermacher wollte sogar die grosse Entdeckung gemacht haben, das Ding an sich, auf welches die Kantische Kritik als auf einen Grenzbegriff führt, sei einfach „das Sein". Wie konnte er auf solch eine Behauptung kommen! „Das Sein", der Begriff der Existenz ist von Kant nachgewiesen als Correlatbegriff einer der drei Kategorien im Moment der Modalität (neben Möglichkeit und Nothwendigkeit). Und nun soll diese eine der 12 Kategorien auf einmal „das Ding an sich" sein? Schleiermacher kann doch nur sehr wenig von Kant's Kritik wirklich begriffen haben, dass er so eine Deutung wagen durfte. Die Gegensätze zum Begriff des Seins (abgesehen von seiner directen Verneinung, dem Correlatbegriff Nichtsein) sind Möglichkeit und Nothwendigkeit, keineswegs der Begriff des — Denkens. Das Sein ist Kategorie, das Denken aber ist ein psychologischer Begriff, er dient dazu, eine in der Erfahrung hervortretende psychische Erscheinung von anderen psychischen Erscheinungen (wie Empfinden, Begehren) zu unterscheiden. Das Sein ist ein Begriff a priori, das Denken ein solcher a posteriori, (ein empirischer Begriff); das Sein ist ein der Synthesis dienender Begriff, der des Denkens dagegen dient zur Analysis der psychischen Erscheinungen. Die beiden Begriffe haben durchaus nichts Commensurabeles. Das Denken ist selbst (wie man in der üblich gewordenen laxen Ausdrucksweise sagen könnte) ein Sein oder (richtiger) ein Seiendes, es kommt unter den erfahrungsmässigen Erscheinungen wirklich vor, freilich nicht als ein Substantielles, sondern nur als ein accidentell Seiendes; das Sein aber wird gedacht, d. h. es ist ein Begriff, ja ein rein apriorischer, synthetischer Begriff, (d. h. Kategorie).

Ist denn aber nun das Denken, das Begriffebilden, Urtheilen, Folgern, Schliessen, ist das Denken als erfahrungsmässige psychische Erscheinung wirklich etwas so erstaunlich Hohes, dass man bewundernd davor still stehen muss? —

Dass ich nicht wüsste! Es ist auf keinen Fall bewundernswerther, als jede andere psychische Erscheinung, doch möchte ich fast meinen, bei genauerem Nachdenken tritt es noch hinter das Empfinden und Fühlen zurück, das sich doch auch am geringsten Wurm zeigt. Das Empfinden und Fühlen irrt nicht, es folgt als Wirkung immer bestimmten Ursachen und Bedingungen (wenn diese vielleicht auch in dem dazu tretenden irrthumreichen Denken nicht richtig ermittelt, sondern falsch bestimmt werden): aber das Denken ist eine beständigen Irrungen unterworfene Thätigkeit; es ist wohl nirgend ganz irrthumfrei, aber hie und da und mitunter gerade in solchen Köpfen, die sich für besonders erleuchtet halten, ist es oft eine Kette grober Irrthümer. Auch die in ihm enthaltenen an sich ganz sicheren Begriffe werden oft beim Urtheilen in ganz falsche Verbindungen gebracht.

Das Denken erscheint im sinnlich-thierischen Leben als eine Thätigkeit, die zwischen Empfinden und Wahrnehmen einerseits und Streben und Begehren andrerseits zu vermitteln hat, aber vom Irrthum auf Tritt und Schritt verfolgt macht es im Ganzen einen recht traurigen Eindruck. Es erscheint als eine Thätigkeit, die nimmer zu einem sicheren Ziel und Abschluss kommt, die immer neu aufbrausend und aufschäumend sich mit dem Wogen und Branden der nimmer zu wirklicher Ruhe gelangenden Meeresfluth vergleichen lässt. Soll ich diesen innern Wellenschlag ewiglich mit mir schleppen? Dieser Gedanke wäre mir schrecklich und entsetzlich, sofern ich an ein ewiges Leben glaube. Nein, ich hoffe im Tode davon, von der Unruhe und Beschwerde des Denkens auf immer befreit zu werden, und zweifle nicht, dass es geschehen wird, denn ich weiss, das Organ, das dieser irrthumvollen Thätigkeit dient, das Hirn gehört unter die Theile des menschlichen Leibes, die zuerst von den Mächten der Verwesung ergriffen und verzehrt werden. Manchem fängt ja sein Hirn schon bei lebendigem Leibe an abzufaulen, was man mit Gehirn-Erweichung bezeichnet und was sich durch allmäliches Abnehmen der Denkthätigkeit, mitunter bis beinahe zu ihrem Schwinden, kundzuthun pflegt.

Zwischen Empfinden und Wahrnehmen einerseits, Streben

und Begehren andrerseits steht entschieden bei den höheren Thierklassen als psychische Thätigkeit das Denken, das die gebildeten Vorstellungen fixirt und mit ihnen weiter operirt; überall bei den Wirbelthieren findet es sich, ob es auch bis in die letzten Winkel des Thierreichs hineinreicht, das bleibt allerdings zweifelhaft.

Aber was denken die Thiere, auch die höchstgestellten, die im Naturreich bis an den Menschen selbst heranreichen? Denken sie auch nothwendige Wahrheiten? — Nun wir haben schon in unserm 2. Artikel das Wort von Leibniz über die nothwendigen Wahrheiten kurz kritisirt. Wenn diese Wahrheiten so „nothwendig" wären wie man sie ausgibt, dann würde es unter uns Menschen keine Materialisten und Atheisten geben können. Aber was gedacht wird, darauf kommt es ja für die psychologische Untersuchung gar nicht an, für sie handelt es sich nur um die Frage, ob überhaupt gedacht wird, eine Frage, die schliesslich nur damit beantwortet werden kann: dass gedacht wird bis weit hinab in das Thierreich. Ob ein Thier Pflanzen frisst oder Fleisch, ob ein Mensch Beefsteaks isst oder Kartoffeln mit Salz, das macht doch keinen Unterschied in Bezug auf die Frage, ob es, ob er sich nährt, Nahrung zu sich nimmt. Ebensowenig macht in Bezug auf die Frage, ob Denkthätigkeit da ist, der Unterschied aus, dass hier diese Thätigkeit darauf gerichtet ist, den rechten Weg zur Ueberlistung der Beute oder zur Flucht vor dem Feinde zu finden, und dass sie dort sich damit beschäftigt, ob ein Gott ist oder ob kein Gott ist.

Wo Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen sich findet, da ist auch das vorhanden, was man Bewusstsein nennt. Das Bewusstsein ist die Fähigkeit, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen festzuhalten und aufzuspeichern, Vorstellungen, die dann im Denken zu bestimmten Begriffen gestaltet und als solche verwendet werden. Den Aufspeicherungsraum, so zu sagen, (Raum im bildlichen Sinn) nennt man Gedächtniss, das Zurückgehen des Bewusstseins auf gewisse im Gedächtniss aufbewahrte Vorstellungen heisst Erinnerung. Erinnerung ist ein einzelner Act, eine einzelne Bewegung inenrhalb des Bewusstseins, Gedächtniss ist der ruhende Schatz

des Bewusstseins. Es kann Gedächtniss da sein, während die Erinnerung an bestimmtes Einzelne, die da sein könnte, gerade fehlt oder nicht zu Stande kommt, aber es gibt keine Einzel-Erinnerungen ohne Gedächtniss. Alle Thiere, die Erinnerung haben, besitzen auch Gedächtniss, haben auch Bewusstsein.

Aber haben sie auch Selbstbewusstsein? Ei natürlich! Wie sollten sie Bewusstsein haben von anderen Dingen und nicht von sich selbst? wie sollten sie andere Gegenstände unterscheiden können und sich selbst nicht von diesen anderen Gegenständen? Die erste Voraussetzung für das Bewusstsein anderer Dinge ist die Vorstellung des Selbst, das Selbstbewusstsein. Ein Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein wäre mehr als das durchlöcherte Fass der Danaiden, es wäre ein Fass ganz und gar ohne Boden; und wie kann man in solch ein Fass etwas hineinschütten, dass es darin bleibe? wie kann ein solches Fass irgend etwas in sich befassen und umschliessen? Ich weiss wirklich kein besseres Bild zu geben als dieses vom Fass, um die Möglichkeit der Annahme eines Bewusstseins ohne Selbstbewusstsein darzustellen. Es ist ein mir ganz unbegreiflicher Irrthum, wenn man gemeint hat, der Mensch zeichne sich vor den Thieren, die nur Bewusstsein hätten, durch das bei ihm noch hinzutretende Selbstbewusstsein aus. Der ziehende Ochse hat das Bewusstsein, dass die Peitsche ihn, ihn selbst bedroht; wie könnte er denn dies Bewusstsein haben, wenn er nicht zuvor das Bewusstsein seiner selbst hätte? Die Fliege sucht deiner Hand, die sie fangen will, zu entwischen; sie hat ein Bewusstsein davon, dass sie gefangen werden kann und jetzt gefangen werden soll; wie könnte sie denn dies Bewusstsein haben, wenn sie nicht das Bewusstsein ihrer selbst, ihres Daseins im Unterschied vom Dasein anderer Dinge hätte! Der bekannte Vogel des Herrn Dr. Altum existirt nicht in der Wirklichkeit, er existirt nur in seines Schöpfers Dr. Altum Einbildung.

Kein Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein! Dieser Satz ist so gewiss, so selbstverständlich, ein so unumstössliches Axiom, dass es kaum zu begreifen ist, wie von wissenschaftlichen Männern einer dem andern den Wahn nachsprechen konnte: die Thiere haben nur Bewusstsein, der Mensch

aber hat ausserdem auch noch Selbstbewusstsein! Was der Mensch etwa von sich weiss und denkt, d. h. welche weitere Vorstellungen er mit seinem Selbstbewusstsein in Verbindung setzt und was etwa ein Thier von sich weiss und denkt — auf dieses Was kommt wieder für die allgemeine Betrachtung gar nichts an: dass das Thier von sich selbst weiss oder doch sich fühlt im Unterschied von anderen Dingen, so gut wie der Mensch, das ist gar nicht zu bezweifeln. Wo nur Empfindung ist, da ist auch etwas von Bewusstsein, da ist folglich auch ein Selbstbewusstsein. Ohne Selbstbewusstsein kann ein Wesen überhaupt gar nicht empfinden, es muss empfindungslos bleiben.

Aber wie hat man das Selbstbewusstsein, das man grundlos für den Menschen reserviren wollte, herausgestrichen! Ist es denn etwas so gar Erhabenes, so gar Ungeheuerliches? Es ist nicht ungeheuerlicher und nicht erhabener, als die geringste psychische Erscheinung. Wenn das Empfinden, das doch am geringsten Wurm sich zeigt, nicht für etwas Ausserordentliches gilt, dann darf auch das Selbstbewusstsein nicht für etwas Ausserordentliches gelten. Alle psychischen Erscheinungen sind für unsern Verstand (der doch sich selber unter ihnen findet) unbegreiflich, ausserordentlich, miraculös, aber das Selbstbewusstsein, das nur die Unterlage der übrigen Erscheinungen ist, nur der Boden am Fass, ist nicht miraculöser als alles Andere. Und man wolle doch nicht übersehen: das Selbstbewusstsein schwindet zeitweilig, ohne dass das Leben, ohne dass die Seele selbst schwindet; es schwindet beim Menschen wie beim Thier, es schwindet regelmässig im Schlaf, sicher beim Einschlafen (wiewohl es im Traum als Grund und Boden für ein verzerrtes, gestörtes Bewusstsein wieder aufwachen kann), es schwindet in der Ohnmacht — und es kommt wieder beim Erwachen. Wahrhaftig schon wegen seines Schwindens und Wiederkehrens kann es nicht das grenzenlos Erhabene sein, wozu man es hat stempeln wollen, es ist wahrhaftig nur ein gar schwaches und hinfälliges Accidenz der Seelen. Keine Seele ohne ein Selbstbewusstsein, aber das Selbstbewusstsein ist nicht immer da; und gerade beim Menschen ist es in der Erscheinung des Wahnsinns tollen, schrecklichen Irrthümern unterworfen.

Wollte ich noch auf den Missbrauch eingehen, den man mit der Vorstellung „Ich", zu welcher sich das Selbstbewusstsein gestaltet, getrieben hat, indem man die Schwierigkeit, die in menschlichen Sprachen dem Ausdruck der Fürwörter anhaftet und die sich bei kleinen Kindern bemerklich macht, als Schwierigkeit des Bewusstseins selbst auffasste, so würde ich für jetzt zu weitläufig werden. Ich sage nur mit aller Bestimmtheit: Mein Hund denkt: ich will mit; mein Ochs vielleicht: das kann ich nicht fressen; der Wurm unter meinem Fuss — mag er's denken oder nur fühlen, ich weiss nicht —: ich mag nicht getreten sein. Das denken oder fühlen sie, wenn sie auch das Ich nicht sprechen können, so wenig als andere menschliche Worte. Hätten sie das Ich nicht, so hätten sie überhaupt keine Seele. Wo das Ich aufhört, da hört auch der Besitz einer Seele auf.

Die empfindende, wahrnehmende, vorstellende, denkende, bewusste, selbstbewusste, begehrende, fühlende Seele [1]) ist also, in welcher Kraft und besonderen Ausbildung sie sich auch irgendwo zeige (z. B. beim Menschen), sie ist thierisch; wie der Mensch seinen thierischen Leib hat, so hat er auch seine thierische Seele. Metaphysisch aber betrachtet ist jede Seele Substanz, nicht Accidenz. Um diese meine Behauptung festzustellen, bedürfte es allerdings wohl einer genauen Darstellung dessen, was ich über die Substanz-Kategorie ermittelt habe. Hier nur so viel: Was wir mit den Sinnen wahrnehmen, das sind zunächst überall Accidenzen (Eigenschaften), die wir aber alsbald genöthigt sind, irgend welchen Substanzen (Wesenheiten) beizulegen. Was nicht mehr einer anderen Substanz als deren Accidenz beigelegt werden kann, ist selbst Substanz. Die Electricität ist nicht Substanz, sie ist Accidenz an gewissen Stoffen: Electron u. s. w.; auch

---

1) Ich denke mit den obigen Epithetis das Gebiet der Psyche, wie es sich erfahrungsmässig darstellt, vorläufig einigermassen begrenzt und abgezeichnet zu haben. Eine genaue Darstellung würde sich bald zu einer Darstellung der Psychologie in ihren Grundlinien selbst gestalten, die hier von mir nicht beabsichtigt ist.

der Magnetismus ist nicht Substanz, er ist Accidenz am Eisen. Aber eine Seele, welche es auch sei, ist nicht Accidenz an andern Substanzen, etwa am Hirnstoff, denn jede Seele ist ein für sich bestehendes individuelles Seiendes. Wo Electricität oder Magnetismus hervortreten, da sind sie allemal, wenn auch vielleicht in verschiedenem Grade, doch als dieselben immer essentiell gleichgearteten Kräfte vorhanden; aber keine einzelne Seele gleicht einer anderen vollständig. Wie verschieden die Seele des Hundes und der Katze, des Pferdes und des Elephanten! und das nicht allein, wie verschieden die Seele dieses Hundes von der jenes anderen, die Seele dieses Pferdes von der jenes. Die eine Hundeseele ist sehr gelehrig, eine andere viel weniger; es gibt kluge und dumme Pferdeseelen u. s. w. Und wie gross erst die Verschiedenheit der einzelnen menschlichen Seelen, die doch gewisse gemeinschaftliche Eigenschaften besitzen den Thierseelen gegenüber.

Ja jede Seele ist individuell, ein individuelles Wesen, eine eigengeartete Substanz. Ihre Accidenzen lassen sich nicht auf einen materiellen Stoff (Nerven, Mark, Hirn) zurückführen, sie haften ihr, sicher ihr und ihr allein an, sie aber haftet selbst auf keine Weise an etwas Anderem, so dass sie als dessen Accidenz betrachtet werden könnte. Man sagt vielleicht: die Nerven empfinden, das Hirn denkt; aber das ist nicht genau ausgedrückt, genau muss es heissen: die Seele empfindet durch die Nerven; die Seele denkt durch das Hirn als ihr Werkzeug. Aber daraus, dass die Seele Substanz ist, folgt keineswegs, dass sie unsterblich ist, keineswegs, dass sie das Leben des Leibes überdauern wird. Hier liegt ein merkwürdiger Irrthum des philosophischen Denkens vor. Eine Substanz kann dauern, bleiben, während ihre Accidenzen wechseln; es lässt sich der Fall denken, dass kaum eine der früheren Accidenzen bleibt, während sie jetzt Trägerin ganz anderer Accidenzen geworden ist. Seltsamer Weise aber hat man aus der zeitweiligen Dauer der Substanzen auch beim möglichen Wechsel ihrer Accidenzen ihre ewige Dauer gemacht. Man hat gesagt: Was Substanz einmal ist, das bleibt, das kann nun und nimmer vergehen. Dieser offenbare

Fehlschluss datirt aus alten Zeiten; Spinoza aber hat in seinem Philosophem ihm ein ganz besonderes Denkmal gesetzt, indem er das Ewige geradezu „die Substanz" nennen wollte; auch Leibniz hat unter dem Bann dieses Trugschlusses gestanden, er meinte offenbar: Sind meine Monaden einmal als die dem All zu Grunde liegenden Substanzen anerkannt, so folgt auch, dass Niemand ihre ewige Dauer bestreiten kann. Seltsame, höchst seltsame Selbsttäuschung!

Ewig, Ewigkeit! was ist das für ein Wort? Das ist kein Wort zur Bezeichnung eines Erfahrungsbegriffs, es ist auch kein apriorischer Begriff, um Erfahrungen zu machen (keine Kategorie). Ewig ist vielmehr ein alle möglichen Erfahrungen überschreitender Gedanke; eine Idee (im Kantischen Sinne dieses Ausdrucks) ist es, die in dem Worte sich birgt. Die Correlatbegriffe Substanz und Accidenz aber bilden eine der drei Kategorien im Moment der Relation, neben Ursache (mit Wirkung) und Wechselwirkung. Kann man auch eine Idee brauchen, um eine Kategorie zu bestimmen, um Bedeutung, Werth, Geltung einer Kategorie nachzuweisen? Nimmermehr! Es ist demnach eine reine Verwirrung, wenn man meint aus dem Substanzsein eines Dinges seine ewige Dauer erschliessen zu können. Nur zeitweilige Dauer auch beim Wechsel der Eigenschaften, nicht aber ewige Dauer kann erschlossen werden. Viele Substanzen entstehen und vergehen vor unsern Augen, wenn es auch vielleicht andere ewige Substanzen geben mag; denn auf der anderen Seite haben wir allerdings auch wieder kein Recht dazu, vom Substanzbegriffe aus die Möglichkeit der ewigen Dauer zu bestreiten. Die Seele ist Substanz, die entstanden ist; nichts führt in der Erfahrung darauf, dass eine Seele schon war, ehe der Leib war, den sie belebt; sie ist entstanden mit dem Embryo, hat viele Accidenzen fort und fort gewechselt und ist doch sie selbst geblieben. Endlich aber verfällt der Leib, den sie belebte, wieder, er fällt dem Tode anheim; wo ist dann die Seele hingekommen? hat sie sich auch vom Hirn und Nervensystem, worüber die Mächte der Verwesung Gewalt bekommen haben, loslösen können? kann sie losgekommen auch noch ohne die Nerven empfinden, ohne das Hirn denken? Dass ich

nicht wüsste! Nichts in meiner Erfahrung — und meiner Erfahrung liegen die Seelen mit ihren Accidenzen vor — begründet das Recht zu solch einer Behauptung, solch einer Annahme. Der Leib stirbt, damit ist auch die Seele, die ihn so lange belebt hat, vernichtet. Der Tod ist Schwinden der Seele auf einmal und für immer, Auflösung des Leibes erst nach und nach. Mein philosophisches Forschen und Denken kennt keine Unsterblichkeit der Seele, des Empfindenden, Denkenden, Begehrenden, Fühlenden in mir. Die Sensualisten haben ganz recht, wenn sie die Vorstellung einer Ablösung der Seele vom Leib beim Tod bekämpfen. Und — das füge ich kurz bei, es ist einmal so — die Hauptschriften des neuen Testaments, die Paulinischen Briefe, der Hebräerbrief und die Johanneischen Schriften stimmen keineswegs der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei, in Bezug auf die Seele stimmen sie der Meinung der Sensualisten bei. Nur kennen diese Schriften noch ein Etwas, das ausser der Seele und wohl von ihr zu scheiden (Hebräer 4, 12) im Menschen wohnt, ein Etwas, von dem bei den Sensualisten und Materialisten dieser und früherer Tage keine Rede ist.

Auf dem Seelengebiet, wenn dasselbe beschrieben werden soll, finden wir die Kraft des Denkens, die man zu Deutsch Verstand zu nennen hat, die man auch mit dem aus dem Latein herübergenommenen Wort Intellect bezeichnen kann. Ist ausgemacht, dass mindestens die mit Hirn begabten Thiere denken, so ist auch ausgemacht, dass diese Thiere Verstand haben. Verstand den höheren Thierclassen absprechen wollen kann nur ein Mensch, an dem die physiologischen Feststellungen der Neuzeit spurlos vorübergegangen sind und der gegen die gewöhnlichsten Erscheinungen der uns umgebenden Thierwelt in Vorurtheil sein Auge geschlossen hat. Dass freilich der thierische Verstand dem menschlichen gegenüber nur sehr beschränkt bleibt, muss der Beobachtung gewiss sein; aber auch der menschliche Verstand hat seine Schranken, über die er nicht hinaus kann, und unterliegt, wie oben gesagt, ausserdem allewege vielen Irrthümern.

Eine Nothwendigkeit, die Seele auch noch „Geist" zu nennen, ist nicht aufzufinden, eine solche Doppel-Bezeichnung,

zunächst überflüssig, kann schliesslich nur Verwirrung anrichten. Auch liegt keine Nöthigung vor, ein Accidenz der Seele (das dann wohl der eben bezeichnete Verstand sein würde) mit der Bezeichnung „Geist" zu belegen; der Ausdruck „der denkende Geist", entweder für den Verstand als solchen oder für die Seele, sofern sie mit Verstand begabt ist, ist schon wegen dieses Entweder-Oder, über das man nie recht klar wird, störend; es schickt sich nicht für ernste Wissenschaft, sich dergleichen Allotria zu erlauben (ganz abgesehen noch davon, ob nicht das Wort „Geist" von alten Zeiten her schon anderweitig in Beschlag genommen ist), es schickt sich nicht, so, was bei Anwendung jener anderen Worte an sich verständlich wäre, durch Redensarten einer blinden Mode zu verhüllen und zu verdunkeln.

Der Psycholog hat auf dem von ihm zu bearbeitenden und zu beurtheilenden Gebiete sich des Ausdrucks „Geist" zu enthalten, denn er ist eben Psycholog (nicht Pneumatolog), und hat es also im Ganzen seiner Wissenschaft nicht mit dem Geist, sondern mit der Psyche, d. h. Seele zu thun. Er darf nach meiner Ueberzeugung (auch wenn er vornehmlich mit der menschlichen Psyche sich beschäftigen will) nicht vornehm an der Thatsache vorübergehen, dass es so viele und so sehr verschiedenartige Psychen der Thiere gibt, er muss diese Thatsache in Erwägung ziehen. Mag er dann zeigen, welche weit hervorragenden und erstaunlichen Eigenschaften die menschliche Psyche den thierischen gegenüber hat, er muss, soweit er Psycholog ist, den Menschen stets als die oberste Species im Thierreich behandeln und betrachten. Bei Besprechung aber der Functionen der menschlichen Psyche kann ihm, sofern er nur den Ausdruck mens, intellectus, Verstand richtig verwendet — kann ihm von einer Function, Thätigkeit, Eigenschaft, die „Geist" zu nennen wäre, nie etwas vorkommen. Das ist mein wissenschaftliches Urtheil, wie es sich schon seit länger als 20 Jahren gebildet hat, und durch alles weitere Forschen seit jener Zeit konnte dieses Urtheil nur bestätigt und vertieft werden.

Ist aber neben der Psyche, die im Menschen erfahrungsmässig wohnt, noch etwas Anderes in ihm, was in den

Thieren nicht ist und was „Geist" zu nennen ist — wovon ein 4. Artikel handeln soll — und steht das Psychische im Menschen aufwärts mit dem „Geistigen" gerade so gut in Connex, wie es auch mit dem Leiblichen abwärts in Connex steht; dann allerdings wird es sich anthropologisch darum handeln, auch die Beziehungen zwischen Seele und Geist der Untersuchung zu unterwerfen und darzustellen. Der Psycholog muss sich dann noch auf einen speciell anthropologischen Standpunkt stellen und ebenso Ergebnisse der Pneumatologie, der Lehre vom Geist, herübernehmen, entlehnen, wie er behufs Aufweisung des Zusammenhangs und der Beziehungen zwischen Leib und Seele einen allgemein zoologischen Standpunkt einnimmt und sich auf Ergebnisse der Anatomie und Physiologie stützen muss. Aber so wenig der Psycholog als solcher Anatom und Physiolog ist, eben so wenig ist er als solcher Pneumatolog. — Wohl ist es zu beklagen, dass die immer minutiöser werdenden Specialuntersuchungen unserer Tage die verwandtesten Wissenschaften mehr und mehr von einander zu reissen und zu spalten drohen, aber gewisse Grenzlinien sind durch die Gegenstände selbst gezogen, und es ist schädlich, wenn sie nicht eingesehen und anerkannt werden. Eine solche Grenzlinie scheidet nach meiner festen Ueberzeugung die Psychologie, die sich entschieden bereits unter den Wissenschaften vorfindet, und die Pneumatologie — falls eine solche Wissenschaft irgendwie möglich und zu beschaffen ist. Am besten freilich, wenn in diesem Fall ein und dieselbe Person beides sein kann, Psycholog und Pneumatolog, doch so dass die Gebiete zunächst getrennt behandelt und dann nur ihre Berührungen und Beziehungen bestimmt und nachgewiesen werden.

IV.

Aber wo bleibt nun der Geist?

Die Kraft des Denkens, die der Psyche beiwohnt, haben wir im vorigen Artikel standhaft Verstand genannt, und haben nicht vermocht, den Menschen kraft seines Verstandes

von den Thieren zu scheiden. Wir haben zu den Thätigkeiten des Verstandes nicht blos Urtheilen und Begriffebilden, sondern auch das Schliessen gerechnet, denn auch dieses ist ein Act des Denkens, also des Verstandes. Freilich hat man die Fähigkeit, Schlüsse zu bilden, als etwas ganz Ausserordentliches hinstellen wollen, aber mit welchem Rechte? Man fand neben dem Worte Verstand noch das Wort Vernunft vor, man versuchte die Vernunft vom Verstande wissenschaftlich abzugrenzen (während frühere Zeiten beide nur instinctiv unterschieden hatten), und man kam auf den seltsamen Gedanken, die Vernunft als das Vermögen der Schlüsse dem Verstand als dem Vermögen der Begriffe und Urtheile entgegensetzen zu wollen. Unter dem Banne dieser versuchten Unterscheidung blieb leider auch unser grosser Meister Kant bei seinen Untersuchungen stehen, wiewohl er nebenbei auch noch die Vernunft mit der Bezeichnung „Vermögen der Principien" wirklich an einen höheren Platz zu stellen versucht, wodurch indess nicht Klarheit geschaffen, sondern nur die Unklarheit der bezüglichen Darstellungen vermehrt wird.

Eine uralte Ueberlieferung besagte: Die Thiere unterhalb des Menschengeschlechts sind unvernünftige Wesen, von ihnen unterscheidet sich der Mensch durch seine Vernunft. Jetzt erklärte man das so: Der Mensch ist vernünftig darum, weil er Schlüsse bildet. Aber wozu dient das Schliessen? Einfach nur zur Begründung der Urtheile, die unbedingt festgehalten werden sollen. Das Urtheilen erfolgt oft unmittelbar, soll aber der Urtheilende Auskunft darüber geben, welche Berechtigung seine Urtheile haben, so muss er das durch Schlussketten festzustellen suchen, deren einzelne Glieder wieder selbst Urtheile sind. Dass die drei Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten sind, ist ein Urtheil, auf das ein Mensch durch die apriorische Anschauung unmittelbar kommen kann; es wäre möglich, er hätte sich wiederholt die drei Winkel in Papier ausgeschnitten, sie an einander gelegt und gefunden, dass immer zwei Rechte herauskommen; soll aber der Satz als unbedingt richtig nachgewiesen werden, so bedarf es eines Schlussverfahrens, das man hier Beweis nennt. Das Schliessen,

das Beweisen ist dann eine sklavische, an vorbestimmte Zwecke gebundene Thätigkeit, während das Urtheilen frei ist, seine Zwecke in sich selber hat. Allerdings kommen auch Urtheile vor, die nur erschlossen sind. Es pflegen das dann nicht allgemein gültige Behauptungen zu sein, sondern sie beziehen sich auf besondere Einzel-Wahrnehmungen und Fälle der Erfahrung; dann pflegt aber auch der Schluss sich sofort ohne weitere Besinnung abzuwickeln. Diese Art Schlüsse sind es, die von Seiten der höherstehenden Thiere gezogen werden. Da es aber wirklich Schlüsse sind, so ist die Behauptung hinfällig, das Thier habe kein Schlussvermögen.

Das Urtheilen ist die Hauptsache im Denken und jedes Glied einer Schlusskette ist ja selbst wieder ein Urtheil; das Verwenden von Urtheilen im Schluss ist nur Nebensache. Sind die Urtheile falsch, dann hilft kein Schlussverfahren dazu, aus ihnen die Wirklichkeit, die Wahrheit zu ermitteln. An dieser Erkenntniss kann mich auch die Bedeutung, die der Beweis in der Mathematik hat, nicht irre machen, denn das Urtheil des Schlusssatzes steht auch da immer schon fest, ehe der Versuch gemacht wird ihn zu beweisen. Es war rein ein Missverständniss, wenn man meinte, das Schliessen als ein Höheres, als Sache der Vernunft dem Urtheilen als einem Niederen, als einer Sache des blossen Verstandes entgegenstellen zu dürfen. Und, wie schon gesagt, auch Thiere schliessen im beschränkten Bereich ihres Denkens, das freilich besonders auf Einzel-Wahrnehmungen sich richtet, dabei aber auch nicht so viel Täuschungen unterworfen ist, wie das menschliche. Ja das Schliessen des thierischen Verstandes mag bei der Beschränktheit seines Horizontes und bei dem Mangel der Sprache (uns bereitet oft der Ausdruck der Worte noch besondere Schwierigkeiten) viel schneller, sicherer und unmittelbarer vor sich gehen, als das nur zu oft beim menschlichen Schliessen der Fall sein wird. So gewiss auch im Schliessen und Beweisen die erhabene Stellung der menschlichen Seele über alle thierischen zur Darstellung kommt, denn die thierischen Seelen befassen sich weder mit Mathematik noch mit anderen Wissenschaften: in Sachen des

Schliessens als solchen lässt sich keine Grenzlinie zwischen Mensch und Thier ziehen.

Aber warum hat denn wohl die volksmässige Ueberlieferung den Menschen als vernünftiges Wesen den unvernünftigen Thieren gegenübergestellt? Ich behaupte ganz entschieden: in Folge der instructiven Wahrnehmung, dass in seinem Urtheilen und Streben sich noch ein Moment bemerkbar macht, das in der Thierwelt nicht zu finden ist, das sittliche Moment. Der Mensch beurtheilt sich und andere Seinesgleichen gemäss dem Unterschiede des Guten und Bösen, er muss diesen Unterschied verwenden, während von einem Einfluss desselben auf die Thierwelt nichts zu finden ist. Ja Thiere kennen den Unterschied des Nützlichen und Unnützlichen oder gar Schädlichen, den des Angenehmen und Unangenehmen oder Schlimmen — Freude und Schmerz, Hoffnung und Furcht, die bei ihnen zu finden, zeigen das — aber keine Erscheinung ihres Lebens und Handelns führt auf den Unterschied des moralisch Guten und Bösen. Freilich auch in den Reden der Menschen wird das moralisch Gute oft mit dem Nützlichen und Angenehmen, das moralisch Böse mit dem Unangenehmen, Schlimmen, Schädlichen verwechselt, aber es ist Etwas im Menschen, das fort und fort gegen die Verwechselung protestirt. Das ist sein Gewissen. Mag wirklich ein Mensch lange das, was ihm angenehm scheint, als das Gute bezeichnet und begehrt haben, das, was ihm unangenehm scheint, als das Böse gemieden haben, mag er so ein Sklave seiner Lüste geworden sein: endlich einmal bricht bei ihm das vorher „schlafende" Gewissen durch, weist ihn auf seine moralische Verpflichtung hin, „beisst" ihn (wie der Volksmund zu sagen sich gewöhnt hat) und alle Vorwände und Ausflüchte, die er in seinem Denken sucht, werden zu nichte. Die Erscheinung der Gewissensbisse, der Schwermuth in Folge solcher oft bei glänzender Lage des äusseren Lebens, die Erfahrung, dass der Mensch durch sie sich getrieben fühlen kann, gewaltsam selbst seinem Leben ein Ende zu machen, hat nichts ihr Gleiches innerhalb der Thierwelt, auch nicht bei den höchsten Klassen der Säugethiere.

Ich nenne den Menschen ein vernünftiges Wesen, zunächst darum, weil er sich (auch oft wider seinen Willen und sein Streben) unter den Bann des Unterschieds von Gut und Böse gestellt findet, weil er ein Gewissen hat, mag es auch oft lange schlafen und erst spät aufwachen; und ich bin überzeugt, dass ich damit auf den Standpunkt, von dem aus unsere Altvorderen, wenn auch nur instinctiv das Wort „vernünftig" verwandten, mit wissenschaftlicher Besinnung und Umschau zurückgekehrt bin.

Will man die „Vernunft" in irgend welche Thätigkeit des Verstandes, der Denkkraft legen — sei diese Thätigkeit das Vermögen zu schliessen oder welches sonst — dann kommt man wohl oder übel dahin, am Ende auch den Thieren Vernunft zugestehen zu müssen. So lässt Schiller im Tell den Jäger Werni sagen:

Das Thier hat auch Vernunft;
Das wissen wir, die wir die Gemsen jagen.
Die stellen klug, wo sie zur Weide geh'n,
'ne Vorhut aus, die spitzt das Ohr und warnet
Mit voller Pfeife, wenn der Jäger nah't.

Ja, wenn man den Verstand zur Vernunft macht, dann muss man so vorsichtigen Thieren wie den Gemsen in der That Vernunft zugestehen; der Verstand dieser Thiere ist geübt im Schliessen, sie sehen den nahenden Jäger noch nicht, aus irgend einem leisen Geräusch, aus irgend welcher Beobachtung, die einem Menschen ganz gleichgültig erscheinen würde, erschliessen sie gemäss früher gemachten Erfahrungen mit blitzartiger Gedankenschnelligkeit sein Nahen. — Aber die Sprache, die wir sprechen, verbietet uns schon, den so schliessenden Verstand zur Vernunft zu machen.

Neben der sittlichen Macht des Gewissens finden sich aber auch noch beim Menschen gewisse seltsame und räthselhafte, weil alle Erfahrung überschreitende Gedanken, die in ihm auftauchen, immer und immer wieder hervorzutreten pflegen, mit denen er ringt, die der Eine vielleicht auch in fast stupider Weise acceptiren kann, während ein Anderer sie mit aller Macht seines Nachdenkens verfolgt und von sich stossen möchte, und die doch immer wieder zurückkehren,

Gedanken, die offenbar in den Psychen der Thiere nicht hervortreten, keine Rolle spielen, denn sonst würden die Thiere nicht so ruhig und stillvergnügt bei genügendem Frass und bei Ausübung der geschlechtlichen Functionen in ihren Höhlen und Nestern, ja selbst noch vom Menschen an die Kette gelegt, ihr Dasein verbringen. Unter diese seltsamen Gedanken gehören der Gedanke Gottes oder der Götter, die Gedanken der Freiheit und der Ewigkeit.

Man findet nicht und hat nie gefunden, dass Thiere unsichtbaren Wesen Altäre bauen und Opfer bringen, oder dass sie die Leichname ihrer Blutsverwandten und Angehörigen mit feierlichen Ceremonien bestatten, oder dass sie, von Todesfurcht gepeinigt, freiwillig gerade den Tod suchen — das Letztere eine der wunderlichsten Erscheinungen des Menschenlebens. Auch regt der Tod mit seinen Schrecken die thierische Phantasie nicht auf, wie es mit der menschlichen geschieht; ein Thier sieht keine Gespenster. Es ist richtig, Pferde z. B. haben einen feinen Geruch in Bezug auf Blut, sie sind schwer in einen Stall zu bringen und bleiben dann dort unruhig, wenn kurz vorher in ihm ein grösseres Thier unter dem Schlachtmesser sein Blut vergossen hat, aber es scheint dieser Widerwille gegen den Blutgeruch bei dem klugen Pferd nur durch die Furcht bedingt, dass es selbst an solchem Blutorte sein Leben einbüssen könne, es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, dass es etwa das Gespenst des geschlachteten Rindes oder Schweines fürchte oder von demselben umschwebt werde. Aber man bringe den muthigsten und von abergläubischen Vorstellungen freisten Menschen an einen Ort, wo eine grässliche Mordthat verübt ist, man theile ihm das Nähere mit und — ja wer weiss, welche Schreckbilder im Schlaf und vielleicht auch im Wachen gegen ihn andrängen und ihn umgeben, ohne dass er mit seinem Verstand, mit seinem gepriesenen Selbstbewusstsein im Stande ist, sie loszuwerden. Das Gespenstersehen hängt mit dem Gedanken an die Ewigkeit zusammen, den der Mensch nie los werden kann und den er in ganz besondere Verbindung mit dem menschlichen Wesen selber bringen muss.

Ich nenne jene den Menschen als solchen, mag er Cul-

turmensch sein oder Wilder, fromm nach der ihm gewordenen Tradition oder frivol, ich nenne jene den Menschen bewegenden Gedanken, die immer und immer wieder mit unwiderstehlicher Macht aus dem Gedankenmeere auftauchen, Vernunft-Ideen. Sie waren es, um die zu allen Zeiten ganz besonders das Forschen der Menschen und der Streit unter ihnen sich drehte. Neben ihnen tauchen auch Sinnlichkeits-Ideen auf, die zu Streit führen können und geführt haben, aber die Vernunft-Ideen sind doch die eigentlichen Streiterreger. Man will sie los werden und bringt es doch nicht fertig; oder man will die Thatsächlichkeit ihrer Gegenstände beweisen und dreht sich im Kreise herum mit steter petitio principii, denn principia und nicht derivata oder consensa sind und bleiben diese Ideen, wie man auch sie abzuleiten und ihre Berechtigung im Denken nachzuweisen sich bemühe.

Immanuel Kant versuchte die Vernunft-Ideen in ihrer Eigenart und in ihrem Verhältniss zu einander vollständig zu ergründen und ihre „Tafel" neben Kategorientafel u. s. w. aufzustellen, aber leider war er in jenem Wahn befangen, die Vernunft für das Schlussvermögen zu halten, und meinte daher, durch Schlüsse müssten ihre Ideen gewonnen sein, während sie doch principia, axiomata sind. So blieb leider die Kritik der reinen Vernunft, die als Ganzes mit Unrecht diesen Namen führt, gerade in den Partien, wo sie Vernunft-Kritik hätte werden können, hinter ihrem Ziele merklich zurück. Die Ideen der Freiheit und Gottes wurden richtig aufgefunden, über die der Freiheit auch treffende Betrachtungen angestellt, während die Idee Gottes an falsche Stelle gerückt ward; die Idee der Welt (und diese sollte seltsamerweise nach Kant die Ideen der Freiheit und Gottes gewissermassen mit umschliessen) und die Idee der Seele aber wurden hingestellt, ohne dass sie wirklich in dieser Weise da sind, denn Welt ist ein nur alle wirklich gemachten Erfahrungen noch überschreitender Erfahrungsbegriff, und was Kant Idee der Seele nannte, das wurde zwar zu seiner Zeit und wird heute noch gemeiniglich mit diesem Worte bezeichnet, das Wort selbst aber, als sonst einem Erfahrungsbegriffe die-

nend, ist darum in der Verwendung für eine Idee philosophisch unbrauchbar.

Es ist das Verdienst des treuen Kantischen Schülers Jakob Fries (wenn ich ihn nicht unter die Meister, sondern nur unter die Schüler stelle, meine ich ihn in seinen philosophischen Bemühungen mitten unter dem aufgekommenen Taumel des absoluten Phantasirens nur zu ehren), es ist sein Verdienst, die Tafel der Vernunft-Ideen dem wirklichen axiomatischen Sachbestande gemäss im Allgemeinen berichtigt zu haben, wenn er auch den Connex zwischen der Kantischen im Gebotenen richtigen, nur noch nicht ganz vollständigen Antinomien - Tafel und der Tafel der Ideen noch nicht in volles Licht gestellt hat. Fries wies nach, dass die Vernunft-Ideen den Kategorien der Relation und Modalität entsprechen; die Ideen der Freiheit und Gottes entsprechen den Kategorien der Causalität und Wechselwirkung im Moment der Relation; die Idee der Ewigkeit steht im Moment der Modalität und ist daselbst die einzige. So weit muss ich Fries ganz beistimmen, ja die Idee Gottes in ihrer Beziehung zur Kategorie der Wechselwirkung aufgefunden zu haben, das — so irrelevant es auch Manchem erscheinen mag — das halte ich für eine der wichtigsten philosophischen Entdeckungen, die je gemacht worden sind. Aber leider liess Fries (und nach ihm auch mein Lehrer Apelt) als der Kategorie der Substantialität entsprechend, die Kantische Idee der „Seele“ stehen, vermengte also diese Idee mit einem Erfahrungsbegriff.

Nein, wo Fries in seiner Ideentafel das Wort Seele verwendet, da hätte er, da er doch für die betreffende Substantialitäts - Idee ein Wort braucht, und da Erfahrungsbegriffe und Ideen ein- für allemal von einander zu halten sind, da hätte er das Wort Geist verwenden sollen, ein Wort, das auf dem Felde der Psychologie ganz überflüssig, ungehörig und störend herumgeschleppt zu werden pflegt, hier aber mit Recht seine eigenthümliche Verwendung findet. Geist ist das einzige gute, alte, echte deutsche Wort, das zur Bezeichnung dieser Idee dienen kann; wohl uns Germanen, dass ein solches Wort uns überliefert ist, die Romanen haben keines, das diesem ebenbürtig ist.

Vernunft als Inhaberin der sittlichen Doppel-Idee des Guten und Bösen und als Inhaberin der metaphysischen Ideen: Freiheit, Geist, Gott, Ewigkeit — ist nur ein Accidenz; Gewissen als das menschliche Leben auf Grund der sittlichen Doppel-Idee durchdringende und bewegende Macht ist nur ein Accidenz. Diese Accidenzen müssen nun aber an einer Wesenheit haften, die, wiewohl nicht in Erfahrung gegeben, doch in der Idee gesetzt werden kann und muss. Wäre das Gewissen Accidenz einer erfahrungsmässig nachzuweisenden Wesenheit (wie der Seele), so würde es damit seines unbegreiflichen Zaubers entkleidet sein, aber noch hat es Niemand desselben entkleiden können; so würde Niemand im Stande sein, das Gewissen als ursprünglich mit jener Wesenheit gegeben zu leugnen, sein Dasein in Abrede zu stellen, und doch wird fort und fort noch von Leuten, die Empfinden, Wahrnehmen, Denken, Begehren u. s. w., ja alle Accidenzen der Seele als solche anerkennen müssen, das Dasein des Gewissens als eines ursprünglich Gegebenen in Abrede gestellt, und es darf von ihnen die Behauptung gewagt werden, das sogenannte Gewissen sei nur „anerzogen".

Sehr hat es mich gefreut, dass ich auch in Cohen's Schrift „Kant's Begründung der Ethik" [1]) es ausgesprochen fand, die Ethik dürfe nun und nimmermehr psychologisch sein. Ganz recht. Und so sind denn Gut und Böse keine in der Psychologie etwa abzuhandelnden Begriffe, das Gewissen keine in der Psychologie als solcher zu besprechende Erscheinung. Aber wohin gehören denn jene Begriffe, wohin gehört das Gewissen, wenn nicht in die Lehre von der Seele? — Die einzig mögliche Antwort ist: in die Lehre vom Geiste oder vom Pneuma, um im neutestamentlichen Griechisch zu reden. Und diese Antwort, so wenig Cohen Lust hat sie zu geben, ist die unbedingte Forderung seiner bezüglichen Ausführungen.

Eine Ethik der Thiere kann es nicht geben, Psychologie derselben muss es geben, aber in Bezug auf den Menschen

1) Man vergleiche meine in diesen Monatsheften veröffentlichte Kritik dieser Schrift. Bd. XIV. 1878. p. 403—414.

gibt es neben der Psychologie noch Ethik. Sollte die Ethik der Psychologie nebengeordnet in die Reihe der Wissenschaften gestellt werden, so müsste wohl ihr Name zum Mindesten in Ethologie umgestaltet werden; aber sie kann nicht der Psychologie nebengeordnet werden. Warum nicht? Weil die Psyche der Psychologie ein Wesen ist, dessen Accidenzen beschrieben werden. Das ἦθος aber (wenn man es überhaupt in der Einzahl hinstellen darf) ist kein Wesen, sondern selbst nur Accidenz. Welchem Wesen kann es zugeschrieben werden? Nur dem Geist oder Pneuma. Darf die Ethik nicht psychologisch sein, so muss sie pneumatologisch sein. Niemand hilft einem Kantianer, der so weit wie Cohen gekommen ist, über eine solche Folgerung hinüber, wenn er, dieser Kantianer, nur einigermassen consequent, seinem kritischen System congruent verfahren will.

Während aber die Psychologie die philosophische Erfahrungswissenschaft im engen Anschluss an die naturwissenschaftliche Zoologie ist und keineswegs metaphysisches Gepräge haben darf, kann die Pneumatologie nur aus der Kritik, die bis zu den Vernunft-Ideen gelangt ist, hervorspringen, und muss durch und durch metaphysisches Gepräge haben. Auf dem Felde der Psychologie kann ich auch mit erklärten Materialisten zusammen mich bewegen und deren Leistungen willig anerkennen (wenn man das nur immer gethan hätte, statt hier in unfruchtbarer Polemik seine Kraft zu verpuffen); wo ich aber die Pneumatologie gewinne, da müssen die Materialisten sich von mir trennen oder an dem Punkte müssen sie aufhören, Materialisten zu sein. Man hat bisher von antimaterialistischer Seite die Materialisten auf dem Boden der Psychologie zu schlagen und zu bekehren gesucht; umsonst; man hat sich dabei (wenn man auch meist nicht zögerte, sich selbst mit der Palme des Sieges zu schmücken) man hat sich nur in Schlussfolgerungen hineingeredet, die den wirklich vorliegenden psychischen Thatsachen nicht gerecht werden können. Wird man anfangen, Psychologie und Pneumatologie zu scheiden, dann erst wird man einen wissenschaftlichen Standpunkt erlangt haben, von dem aus der Kampf mit dem Materialismus aufgenommen werden kann,

ohne dass es, wie bisher, zu blossen Scheingefechten kommt.

Wie die Logik als apriorische Wissenschaft sich an die Psychologie, die erfahrungsmässige, anschliesst, so muss sich die Ethik an die Pneumatologie anschliessen, doch wird die Pneumatologie, wiewohl auf die Erfahrung des Vorhandenseins des Gewissens und der Vernunft-Ideen gegründet, in ihrer Entwickelung selbst schon apriorisch sein. Wo in der Psychologie der Verstand steht, da findet sich in der Pneumatologie die vom Verstand wohl zu scheidende Vernunft als Inhaberin und Bringerin ihrer Ideen; wo für die Psyche das Bewusstsein[1]) aufgewiesen wird, da findet sich für das Pneuma in seinem sündigen Zustand, den das Menschenleben aufweist, das Gewissen. Was Niemand auf anderem Wege deutlich und klar fertig bringen wird, die strenge Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, das ist sofort fertig und bestimmt, wenn Pneumatologie und Psychologie geschieden werden, und der Umstand, dass der Gehalt der Vernunft in Acten des Verstandes zum Bewusstsein kommt, kann an der Stichhaltigkeit jener Unterscheidung auch nicht den mindesten Zweifel erwecken.

Die in den Dingen der Welt uns sichtbar entgegentretenden Substanzen sind von relativer, endlicher Beschaffenheit; sie entstehen und vergehen wieder. Die Chemie hat allerdings hinter denselben ihre Elemente gefunden, und diese scheinen unzerstörbare Substanzen zu sein, durch deren Verbindung die der Erfahrung für gewöhnlich vorliegenden Substanzen sich bilden, durch deren Trennung sie wieder sich auflösen. Mag der unkritische Realismus diese Elemente fest als solche unzerstörbare Substanzen behaupten! Wer

1) Oefter ist mir vorgehalten worden, der Geist müsse, wenn so von der Seele getrennt, doch auch sein Bewusstsein und Selbstbewusstsein haben. Ich habe darauf zu entgegnen: Das empirisch zu bestimmende menschliche Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist nur psychisch, wenn auch Geistiges sich darin aussprechen kann. Beim psychisch gebundenen Geist entspricht dem Bewusstsein das Gewissen; welches Aequivalent des psychischen Bewusstseins dem reinen freien Geiste nach ewiger Ordnung vorbehalten ist, kann ich nicht ergrübeln, und bescheide mich gänzlich, darüber zu phantasiren. Wird mein Geist einst aus der Seele Banden frei sein, so wird er schon haben, was er haben soll.

Raum und Zeit, die Grundformen der Existenz aller sichtbaren Dinge und auch der chemischen Elemente mit Kant geprüft und ihre wahre Natur erkannt hat, der kann auch den chemischen Elementen nicht mehr unzerstörbare Substantialität und ewige Dauer zuschreiben, der weiss, dass auch jene wissenschaftlich ermittelten Grundstoffe nur Erscheinungen sind, und nicht Dinge an sich. Aber wie uns in der Idee der Freiheit die absolut gesetzte Causalität auftaucht, so kommt uns in der Idee des Geistes die absolute Substantialität entgegen, der wir ewige, unzerstörbare Dauer zuzuschreiben haben.

Sind alle absoluten Substanzen, die es etwa überhaupt geben mag, a priori als Geister zu bestimmen? Eine Bejahung dieser Frage dürfte über die unserem Forschen gesetzten Grenzen hinausgehen. Aber das glaube ich behaupten zu dürfen: So weit wir, wir Menschen hier, den Gedanken absoluter Substanzen zu fassen im Stande sind, so weit müssen wir dieselben in der Idee als Geister fassen. Und eben in diesem Sinne wurde das Wort Geister von unseren Altvorderen gebraucht, dass es absolute, unvergängliche, ewige Wesenheiten bezeichnen sollte. Was Geist ist, unterliegt der sittlichen Beurtheilung, darum hat man einst mit aller Bestimmtheit die Geister in gute und böse eingetheilt, wobei man nur nie vergessen durfte, dass es auch Geister geben kann, um die das Gute und das Böse noch sich streiten, welches von beiden die Oberherrschaft bekommen soll; solche Geister sind die nach meinem Glauben in die menschlichen Psychen eingekapselten (man erlaube das Bild) sündigen, zwischen der Unterthänigkeit unter das Gute oder das Böse noch hin- und herschwankenden Menschengeister. Und wie unsere Altvorderen das Wort Geist, Geister gebraucht haben, so braucht das Neue Testament das griechische Wort *πνεῦμα, πνεύματα*. Gemäss gewissen Aussprüchen der heiligen Schrift war das Wort Geist vom christlich-germanischen Denken längst schon in Beschlag genommen, ehe die Philosophie anfing, es in der heutigen unklaren Weise zu verwenden. Auch das noch in Sage und Volksmund übliche Reden vom Erscheinen nicht der Seelen, sondern der Geister, stimmt mit

dem neutestamentlichen Gebrauch von πνεῦμα zusammen (z. B. Luk. 24, 37). — Man leugne Geist und Geister nicht bloss in ihrem Erscheinen, überhaupt in ihrer Existenz; wer will's wehren? — aber man wolle nicht dabei beharren, sich des längst in Beschlag genommenen Wortes zu bemächtigen, um es für seine ganz anderen Zwecke zu verwenden.

Das Wort πνεῦμα ist im Neuen Testament zunächst überall Hülle eines Substanzbegriffes, bezeichnet nie ein Accidenz an irgend welchen Wesenheiten (während im Gegentheil dort ψυχή hie und da nur den Accidenzbegriff „Leben" umschliesst); doch kann es, ohne seine Geltung als Substanzbegriff zu verlieren, auch wohl als Prädicat eines Satzes gebraucht werden. Das ist der Fall in dem bekannten Ausspruch Christi: πνεῦμα ὁ θεός (Joh. 4, 24), Gott ist Geist, d. h. er ist kein in diese sinnliche Welt gehöriges, in ihr wahrnehmbares Wesen und er hat absolute Substantialität; so meine ich das Wort wohl in philosophischer Sprache übertragen zu dürfen. Und wohl könnte auch gesagt werden: der Mensch ist Geist, d. h. in ihm ist ein Pneuma, das zu seiner Essenz als Mensch gehört, ohne dessen Besitz er nicht Mensch genannt werden könnte. Theologen, besonders der absoluten Philosophie anhängende, haben zwar vielfach sich bemüht, das Menschen-Pneuma möglichst aus dem Neuen Testament hinwegzustreiten, sie gaben wohl vor, wo dem Menschen ein Pneuma zugeschrieben werde, da sei allemal das ἅγιον πνεῦμα zu verstehen, das von oben herab erst den Gläubigen aus Gnaden zu Theil werde; aber das ist ein eitles Vorgeben aus Vorurtheil. Und wenn selbst vor Stellen wie das Schlusswort des Philipperbriefes (die Gnade Christi sei mit euerem Pneuma! — Bedarf der heilige Geist etwa des Beistands dieser Gnade?) oder wie Lucae 10, 21 oder 23, 46 (hatte auch der sterbende Jesus etwa den heiligen Geist in des Vaters Hände zu befehlen?) und anderen das Vorurtheil nicht weichen will, so muss es doch sicher weichen vor Römer 8, 16, wo deutlich der heilige Geist von unserem Geist unterschieden wird.

Die 1. Thessal. 5, 23 bestimmt zu Tage tretende Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist steht

als echt Paulinisch so fest wie nur irgend etwas, und ich fühle es als eine tiefe Schmach der christlichen Theologie, dass sie nie verstanden hat, sich dieses theoretisch-wissenschaftlich wie praktisch unschätzbaren Gutes wirklich zu bemächtigen und damit ausgerüstet getrost den Angriffen des Atheismus und Materialismus zu trotzen. Aber wahrhaftig auch den Philosophen thut es Noth, von dieser Trichotomie Kenntniss zu nehmen und entweder Seele und Geist nebeneinander anzuerkennen, was dann einen gesicherten ethischen und alsbald in weiterer Folge auch theistischen Grund unter ihre Füsse geben wird — oder die Annahme eines menschlichen Pneumas zu verwerfen, die Psyche allein (deren Dasein nur ein Wahnwitziger bestreiten kann) anzuerkennen und damit ihren vollständigen Schiffbruch in Bezug auf Ethik und den Glauben an eine unsichtbare Welt überhaupt zu erklären.

Ueber den „heiligen Geist" der Bibel mich weiter auszusprechen, ist hier nicht meine Absicht, ich bemerke nur: die Gewissheit, dass Pneuma überall Ausdruck für einen Substanzbegriff sein soll, wirft nach meiner Ueberzeugung ein starkes Gewicht für die Schriftmässigkeit der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit in die Wagschale, ein Gewicht, das den Dichotomisten verloren gehen muss.

Die Idee des Pneuma ist ein Erbtheil des menschlichen Geschlechts, wenn auch verschiedene Umstände dazu beigetragen haben, diese Idee in dem Erfahrungsbegriffe der Psyche immer und immer wieder untergehen und sich verlieren zu lassen. Die menschliche Psyche lässt unmöglich sich philosophisch als Ding an sich behaupten, sie ist nur Erscheinung, zeitweilige Erscheinung, entstehend, sich entwickelnd und wieder vergehend. Das Pneuma aber, wenn sein Dasein in der Ewigkeit wirklich zu setzen ist, darf philosophisch als Ding an sich behauptet werden. Dadurch kommt dann (für den Pneuma-Gläubigen) dieser kritische Grenzbegriff des Dinges an sich mit einem Mal aus seiner blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus seiner Nebelhaftigkeit gewinnt er gewissermaassen Gestalt. Aber, so höre ich da sagen, gut, so beschreibe uns nun das Pneuma weiter nach seinen Eigenschaften, nach seinem Ursprung, nach seiner

Entwicklung, nach seiner Bestimmung, beschreibe es mit philosophischer Genauigkeit, wenn wir deiner Forderung einer Pneumatologie Recht geben und uns anschliessen sollen. — Darauf aber muss ich antworten: Wenn das Pneuma solchen Anforderungen gemäss beschrieben werden könnte, dann wäre es nicht mehr bloss in der Idee vorhanden, dann würde es, wenn auch nicht messbar und wägbar, doch unter den Erscheinungen dieser sinnlichen Welt irgendwie aufzufinden sein; da ist es aber in der That nicht aufzufinden. Ja, sein Accidenz, das Gewissen ist da, doch so, dass Jeder, den es darnach gelüstet, dasselbe als eine blosse Einbildung, durch gute oder schlechte Erziehung (je nachdem!) zu Tage gefördert, hinstellen darf. Ja, die Ideen, die in seinem Accidenz, der Vernunft, sich vorfinden, treten, selbst in Gedankenform gekleidet, unter den Gedanken der Menschen zu Tage, aber Jeder, den es darnach gelüstet, darf es laut ausrufen: es gibt keine Freiheit, es gibt keinen Geist, an dem die moralische Freiheit hafte, es gibt keinen Gott, keine Ewigkeit; der Unterschied von Gut und Böse selbst findet sich nur in der Einbildung gewisser Leute, die dazu gedrillt sind, ihn wie eine Sklavenkette mit sich zu schleppen. — Die Existenz der Seelen kann Niemand leugnen; dass es Empfindung gibt, Wahrnehmung, Bewusstsein, Denken, Begehren, das kann Niemand mit gesunden Sinnen in Abrede stellen; aber die Existenz der Geister, die nach dieser unserer idealen Anschauung in den Menschenseelen eingeschlossen sich befinden sollen, oder die irgendwie sonst in einer unsichtbaren Welt da sein sollen, diese darf Jedermann leugnen, ohne dass er durch Beweisgründe seines Irrthums überführt werden kann.

Eine Erkenntniss der Geister, wie es eine Erkenntniss des leiblichen wie psychischen Daseins und Lebens gibt, eine solche Erkenntniss ist nicht zu gewinnen, eben weil es sich hier um eine Vernunft-Idee handelt; aber Kategorien muss ich auf die Geister anwenden, um überhaupt sie denken zu können, so sage ich: die Geister lassen nicht als Accidenzen, sondern nur als Substanzen, als Wesenheiten sich fassen. Das Denken mit Hülfe der Kategorien (immer Alles im Kantischen Sinne genommen) erstreckt sich noch über die Schran-

ken dieser sinnlichen, sichtbaren Welt hinaus, aber Erkenntniss wird mit ihrer Hülfe jenseit dieser Schranken nicht mehr gewonnen. Das ist die Lösung einer viel ventilirten Streitfrage der kritischen Philosophie gegenüber, die Lösung, die ich zu geben habe, die ich hier bei der Frage nach den Geistern vollkommen bestätigt finde und auf Grund deren ich mich gegen Angriffe decke, die gar leicht zu machen sind, aber nur in Folge einer petitio principii (die da vergisst, was eigentlich Idee heisst) gemacht werden können.

Dass ich Leib und Seele habe, weiss ich, dass in meiner Seele ein Geist wohnt mit Vernunft und Gewissen begabt, das glaube ich. Und dieser mein Glaube lässt eben so wenig durch fein gedrechselte Schlussketten sich stützen, wie durch solche sich über den Haufen werfen, denn er ist eben Glaube, eine apriorische Ueberzeugung, die über alle Instanzen der sichtbaren Welt sich erhebt. Wer es aber glaubt, dass in ihm selbst ein Geist ist, der wird eben damit die innere Gewissheit einer von den Ordnungen dieser sichtbaren Welt nicht mit umschlossenen, sondern über sie erhabenen unsichtbaren Welt besitzen.

Dass ein Mensch seinen persönlichen Glauben an das Höhere, Gottesebenbildliche in ihm recht wohl in das Wort von einer „unsterblichen Seele" kleiden kann, bestreite ich durchaus nicht; aber es ist meine feste theologische Ueberzeugung, dass ohne Unterscheidung von Seele und Geist im Sinne des Paulus eine sichere wissenschaftliche Position zur Behauptung der christlichen Heilsgüter den Angriffen einer feindlichen Wissenschaft gegenüber nicht zu gewinnen ist; und eben so sicher verlange ich als Schüler der kritischen Philosophie auf dem Grund und Boden Immanuel Kant's diese Unterscheidung und die trichotomische Anthropologie. Die Kantische Kritik hat ohne sie noch eine garstige Lücke, ja eine bedenkliche Achillesferse, die auch noch in der sonst so sachgemässen und unbedingt erforderten Weiterbildung der Ideenlehre durch Jakob Fries als solche hervortritt, wie ich oben gezeigt habe. Eine Idee in Kant's Sinn darf Raum und Zeit nicht unterliegen, nicht in die Schranken dieser sinnlichen Uranschauungen gebannt sein; die Seele ist nun aller-

dings, soweit wir sie erkennen, nicht an die Gesetze des Raumes gebunden, wohl aber unterliegt sie den Schranken der Zeit, in welcher sie entstanden ist, sich entwickelt, wieder vergeht, sie ist also nicht in der Idee gegeben, sondern gehört in diese zeitliche Welt. Den Geist dagegen, den ich ausserzeitlich denken kann und denken muss (so wenig mich das zu einer bestimmt zu formulirenden Erkenntniss führt), den Geist, dem ich das Prädicat der Ewigkeit beilegen darf, kann ich als Idee fassen und denken. Kant hat die Ethik vom psychologischen Boden entrückt (wie Cohen treffend nachweist), wohin ist sie nun gerückt? Wenn sie nicht in der Luft schweben bleiben soll, ist sie auf pneumatologisches Gebiet gerückt, so erfordert die kritische Philosophie also die Pneumatologie.

Es ist aber besonders noch eine viel besprochene, mitunter hochbelobte, mitunter schief angesehene Unterscheidung, die Kant macht, welche erst durch Trennung des Pneumas von der Psyche sich in ihrem vollen Rechte erweist und dann dem Scharfsinn unseres alten Kant alle Ehre macht, ich meine die Unterscheidung zwischen dem empirischen und intelligiblen Charakter des Menschen.

Freilich der Ausdruck „intelligibel" selbst ist sofort anfechtbar. „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel," erklärt Kant (S. 566 der Kr. d. rein. V., 2. Aufl.); aber in der That gerade am intelligere fehlt es dabei, wäre das intelligere möglich, so würde das Betreffende an dem Gegenstand doch wieder in die Erscheinungswelt hereingezogen. „Man könnte auch den ersteren (den empirischen) den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten (den intelligibelen) den Charakter des Dings an sich selbst nennen" (S. 567). Aber einem Ding an sich selbst gegenüber gibt es ja eben nach Kant kein intelligere für uns sinnlich beschränkte Menschen; man kann ein Ding an sich denken, aber nicht erkennen. Kant behauptet weiter (S. 574), dass der Mensch „sich selbst eines Theils Phänomen ist, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibler Gegenstand". Wenn

aber nun ausgemacht ist, dass der Mensch gerade in Bezug auf die wahrnehmende, denkende, begehrende Seele sich Phänomen ist, dass alles Seelische (in dem weiten von mir der Seele zugesprochenen Umkreise) als solches phänomenal sein muss — und ich behaupte das ganz bestimmt — so muss das im Menschen zu Setzende, kraft dessen er sich selbst „intelligibeler" Gegenstand wird, von der durch und durch phänomenalen Seele unterschieden werden, es muss, um nicht Erscheinung zu sein, als Idee gesetzt werden, es muss, um jene Vermögen haben zu können, selbst Substanz sein, Substanz, die von der Substanz der Seele völlig zu scheiden ist.

Kurzum, ist wirklich von dem empirischen psychischen Charakter des Menschen ein übersinnlicher Charakter (wie ich mich auszudrücken vermag) zu unterscheiden, so kann derselbe nicht Accidenz des Psyche-Wesens sein, sondern wir brauchen für das Wesen, daran er haftet, eine andere Bezeichnung, und haben keine andere, als die im Wort Geist sich bietende. Nur wenn wir Geist als Wesen im Menschen setzen, das von der Psyche umschlossen ist, nur dann lässt sich die moralische Freiheit als Accidenz des Menschen behaupten und retten; wollten wir die moralische Freiheit an die Seele anheften oder ankleben, so würden wir sie, da in der Psyche alles empirisch ist und nach Naturgesetzen zu erklären, stets wieder verlieren, wir würden sie opfern, indem wir sie so zu setzen bemühten. Hat das handelnde Subject als Phänomenon das, was Seele zu nennen ist, so muss es als „Noumenon" noch etwas haben, was nicht Seele, sondern anders (eben Geist) zu nennen ist; wobei ich allerdings die Bezeichnung „Noumenon" so wenig wie jene andere „intelligibel" wirklich gut heissen kann, aber was Kant damit bezeichnen will, das muss auch ich unbedingt setzen.

Ja man unterscheide mit mir Seele und Geist, und man wird dann auch das, was Kant als empirischen und intelligibelen Charakter zu unterscheiden sich gedrungen fühlte, wirklich deutlich von einander halten können. Wer aber den Geist, den wir in der Idee als im Menschen wohnend denken, ableugnen will, nun der verliert sofort damit auch das, was

Kant den intelligibelen Charakter nennt, für den muss folgerichtig auch Ethik, ethische Verpflichtung und Beurtheilung des Menschen, Hoffnung eines Lebens über den Tod hinaus sofort aufhören, denn es ist kein Grund vorhanden, den empirischen Charakter noch über den Tod hinaus fortdauernd zu denken.

Man lese bei Kant die betreffenden Ausführungen nach, sie sind es, durch welche ganz besonders der Allzerschmetterer wieder als kritischer Auferbauer sich zeigt, und ich bin fest überzeugt, dass es dem Meister damit voller Ernst war — aber sie haben, es lässt sich nicht leugnen, etwas Gewundenes, Geschraubtes, Dunkeles schon in der sprachlichen Darstellung. Das Dunkele und mitunter Schwerzuverfolgende verwandelt sich mit einem Schlage in sonnig Beleuchtetes, wenn wir sagen: in der Idee (in der der Substanz-Kategorie entsprechenden Idee) haben wir als hinter der menschlichen Seele verborgen den Geist zu setzen; dem Geist haftet der moralische Charakter an, er steht unter der Herrschaft des Unterschieds von Gut und Böse, an ihm tritt das Gewissen hervor, aus ihm tauchen die dann als Gedanken sich ausprägenden Vernunft-Ideen auf, unter diesen Ideen findet er sich selbst (die Geist-Idee); die Vernunft ist sein Accidenz, wie der Verstand Accidenz der Seele ist.

Aber wenn nun das Denken auf den Verstand und somit auf die Seele beschränkt wird, was hat denn der Geist, wodurch er nach seiner Eigenart sich mit der Aussenwelt (um so zu sagen) in Verbindung setze? — Das weiss ich wahrhaftig nicht wissenschaftlich zu bestimmen und wundere mich auch nicht darüber, dass ich es nicht bestimmen kann, denn ich kann den Geist als solchen (als reinen Geist) nicht erkennen, und was im irdisch-menschlichen Leben von dem in die Seele gebundenen Geist ausgeht, das muss erst in Gedanken und Gefühlen der Psyche sich darstellen, sonst könnte es gar nicht empirisch werden, gar nicht uns zum Bewusstsein kommen. Aber ein Bild brauche ich auch hier, um mit Hülfe desselben für den nicht in die Seele eingekerkerten Geist eine Verbindung mit der Aussenwelt überhaupt zu denken (wenn auch dadurch Erkenntniss wieder nicht gewonnen

werden kann), und so sage ich: Während die Seele empfindet und denkt, ist es Sache des reinen Geistes zu schauen, und dieses sein Schauen wird ebenso irrthumfrei sein, wie das Denken der Seele irrthumreich ist. Da nun Gott Geist ist, muss ich Gott eigentlich nicht Denken, sondern Schauen beilegen; da wir Menschen aber nie anders gekonnt haben, als anthropomorphisch und anthropopathisch von Gott, an den wir glauben, zu reden, so kann ich gerade so, wie ich Gott Auge, Ohr, Sinne, Herz beilege, ihm auch Verstand und Denken beilegen, aber ich rede dann nur grobbildlich; lege ich Gott als Geist Schauen bei, so weiss ich, dass ich auch damit noch im Bildlichen mich bewege (aus dem ich überhaupt nie völlig herauskommen kann), hoffe aber, dass dies Bild der ewigen Majestät des göttlichen Wesens schon weit näher kommt, wie es überhaupt der Eigenart des Geistes noch am angemessensten sein dürfte unter allem, was menschlicher Weise ausgesprochen und behauptet werden kann.

Und war ich erst dem gedankenlosen philosophischen Reden vom Geist gegenüber unerbittlich, so kann ich nun nachgerade noch etwas einlenken und etwas zur Entschuldigung desselben sagen. Es schwebt eben jedem Menschen die Idee eines in ihm wohnenden höheren überpsychischen Wesens vor, und so bedauerlich die offenbare Vermengung der Worte Seele und Geist auch ist, sie hat stattgefunden, indem man doch meist jene Idee retten wollte und meinte das am Besten fertig zu bringen, wenn man sie so recht in das Psychische hereinrückte, wenn man sie möglichst im Phänomenalen, in der Empirie des menschlichen Wesens untertauchen und untergehen liess. Aber das war eben nicht wissenschaftlich und bot den sensualistischen Gegnern nichts als Blössen, die sie auch auszunutzen verstanden haben. Um die Idee des Geistes zu retten, suchte man nun weiter jene Vorstellung zu bilden, als sei der Geist etwas in das All Hingegossenes und darin Herumvagirendes, das nur in den menschlichen Seelen nachgerade sich besondere und Gestalt gewinne; eine Vorstellung, die wohl oft als mit dem Gedanken der Allgegenwart Gottes zusammenfallend behauptet worden ist, in der That aber einen ganz anderen Ursprung hat, panthei-

stisch vielleicht anhebt, aber schliesslich atheistisch auslaufen muss. Da man sich dabei auf den Standpunkt der Immanenz stellte, den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt opferte, ja den Unterschied zwischen Gott und Mensch verwischte, erschien der Geist als in diese sichtbare Welt gebannt, sollte bald der Urgrund derselben sein, musste „erlöschen", damit aus ihm Materie werden konnte u. s. w. Dergleichen machte vor den Augen eines Realismus, der diese sichtbare Welt in redlicher Empirie prüfte (freilich in steter Gefahr, Materialismus zu werden), die wahre Idee des Geistes immer nur noch lächerlicher, so dass schliesslich durch solch unbedachtes Reden vom Geist nur der Materialismus gefördert worden ist. Legen wir solch Gebahren ab, lernen wir Seele und Geist unterscheiden, wie ich ihren Unterschied aufzuweisen versucht habe, und wir werden aus den Nebeln heraus in den hellen Sonnenschein kommen. Es wird das ein nach allen Seiten hin segensreicher wissenschaftlicher Fortschritt sein, der längst hätte gemacht werden können und sollen, ja den die christliche Theologie nur in bedauerlicher Verblendung preisgegeben hat, da er doch in der apostolischen Zeit bereits gemacht war.

Dass indess die von mir erstrebte Pneumatologie mit den absurden Phantasmen der „Spiritisten" nichts gemein, auch nicht die mindeste Fühlung hat, brauche ich wohl nicht umständlicher zu erhärten.

Noch bemerke ich: Man findet auch oft Aussprüche wie: der Geist dieser Zeit, der Geist dieses Volkes, dieses Buches u. s. w. Sind solche zu dulden? Ich muss mich dahin erklären, dass das nur bildliche Bezeichnungen sein können, während, wenn ich Gott Geist nenne, oder wenn ich jedem Menschen in der Idee seinen Geist zuschreibe, ich da das Wort Geist im eigentlichen Sinne verwendet habe. Bildliche Bezeichnungen, wenn Redende und Hörende sich des Bildlichen nicht bewusst sind, können leicht Verwirrung erregen, bedenkliche Missverständnisse erzeugen, und doch kann man nicht hindern, dass neben der eigentlichen Bedeutung menschlicher Worte auch eine bildliche, metaphorische sich ausbildet und gebraucht wird. Demgemäss muss das

Urtheil lauten: Will man an eine Zeit, an ein Volk u. s. w. mit Bewusstsein den sittlichen Maassstab anlegen, will man fragen, was daran moralisch gut, was moralisch böse war oder ist, so wird die bildliche Verwendung unseres Wortes Geist nicht getadelt werden können, es sollte nur auch das Bewusstsein vorhanden sein, dass man bildlich redet. Wollte man aber, wie man oft zu thun scheint, das bloss Intellectuelle, Verstandesmässige als den Geist bezeichnen, so könnte das auf unserem Standpunkt nie gebilligt, nie geduldet werden. Soll die Bezeichnung Geist, wenn auch bildlich, mit irgend welchem Recht gebraucht werden, so muss die Frage: ob moralisch gut oder böse? im Vordergrunde stehen.

Noch hätte ich Manches zur Sache zu sagen, bescheide mich aber dessen. Täuschen kann ich mich nicht darüber, dass ich zunächst manchen Leser werde vor den Kopf gestossen haben, aber ich schreibe dies, nicht um gegen Personen, sondern um für eine Sache zu streiten, und ich vertraue der Macht der Wahrheit, der ich allein dienen möchte. Sollte denn nicht jeder Gebildete, wenn er sich nur recht besinnt, über die thatsächlich vorhandene und weder abzuleugnende noch zu beschönigende Vermengung der Worte Seele und Geist sich ärgern müssen? Thut da nicht Abhülfe noth? Wohl, ich habe gezeigt, wie und wo sie zu finden ist; habe dabei auch theilweise gegen meinen Kant angehen müssen, weiss aber, dass ich das nur als sein treuer Jünger gethan habe, und schliesse in diesem freudigen Bewusstsein.

Gustav Knauer.

La morale Anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution par *M. Guyau.* Paris, Germer Baillière & Co. 1879. (XII, 420 S.) 8°.

Die Pariser Académie des sciences morales et politiques hatte eine Preisaufgabe betreffend die Geschichte und Kritik der utilitarischen Moral ausgeschrieben, als deren Frucht nicht nur das tüchtige Werk des Herrn Carrau „La morale utilitaire etc." zu nennen ist, sondern auch zwei Bücher des Herrn Guyau, von denen das erste, die erste Hälfte seiner der Academie eingereichten Denkschrift, unter dem Titel „La

morale d'Epicure etc." im vorigen Jahre erschienen und im VI. und VII. Stück der philos. Monatshefte vorigen Jahres vom Ref. besprochen worden ist, wie den Lesern dieser Zeitschrift erinnerlich sein wird. Nunmehr hat Herr Guyau auch den zweiten Abschnitt seiner von der Pariser Academie gekrönten Denkschrift herausgegeben: es ist dies das oben genannte Werk, das die englische Moral von Bentham bis auf die Gegenwart behandelt. Herr Guyau hat die Anfänge des englischen Utilitarianismus, die sich bis auf Fr. Bacon und Hobbes zurückerstrecken und in D. Hume bereits sehr bestimmt hervortreten, in dem vorliegenden Buche keiner Beachtung unterzogen, um so sorgfältiger aber die Lehre Bentham's und seiner Nachfolger dargestellt und beurtheilt. Im ersten Theile dieses neuen Werkes wird in zehn Kapiteln die Entwicklung der utilitarischen Doctrin von Bentham (Kap. 1—3), Owen, Mackintosh, James Mill (Kap. 4) an bis auf Stuart Mill (Kap. 5—7), Grote, Bain, Bailey, Lewes, Sigdwick (Kap. 8), Darwin (Kap. 9) und Herbert Spencer (Kap. 10) verfolgt; im zweiten Theile eine sehr eingehende und durchschlagende Kritik derselben unter den Rubriken der Methoden der Moral, des moralischen Endzweckes, der moralischen Verpflichtung und der Moralsanction geliefert. Den Schluss macht eine grössere Abhandlung, welche Stellung, Charakter und Werth der utilitarischen Moral in zusammenfassender Weise festzustellen bestimmt ist.

Bentham's Moralsystem, als des eigentlichen Gründers des zeitgenössischen Utilitarianismus erörtert H. Guyau auf Grund der „Deontologie" in ausführlicher und durchaus klarer Exposition, er bespricht darauf den Socialisten Owen, welcher den ersten Versuch einer praktischen Anwendung der Ansichten Bentham's machte, erwähnt Mackintosh und James Mill als Anhänger der neu aufgetretenen Lehre, um auf Stuart Mill zu kommen, dessen „Utilitarianism", von ihm mit Recht als die bedeutendste Kundgebung der ganzen Schule in der Gegenwart betrachtet, einer sorgfältigen Analyse unterzogen wird. Wenn Bentham der alten, von Epicur und von noch früher her stammenden Lehre des persönlichen Interesses das allgemeine Glück (seine Formel lautet bekanntlich:

„das grösste Glück der grössten Menge" — die sog. Maximisation des Glücks) substituirt hatte, indem er den Uebergang vom persönlichen Interesse zum Gemeininteresse durch die beiden Principien der „Sanction" und der Sympathie gewinnen will, so behält St. Mill diesen Grundgedanken Bentham's zwar unter dem Ausdruck des „allgemeinen Glücks" bei, aber während er dessen Optimismus verwirft, sucht er seinerseits mit Hülfe der inductiven Methode und Associationstheorie den Uebergang vom egoistischen Interesse zur selbstlosen Hingabe an das Allgemeine und damit zu einer ganz idealen Willensrichtung, den Bentham mehr gefordert als nachgewiesen hatte, auf psychologischem Wege, aber damit auch als selbstverständlich darzulegen. Indem St. Mill die sociale Organisation und die Erziehung als Mittel betrachtet, jenen Fortschritt vom Egoismus zur sittlichen Gesinnung herbeizuführen, knüpft er hier eine utilitarische Politik und Gesetzgebung an, zu deren Herstellung gleichfalls die Associationstheorie das Beste thun muss. Nach kürzeren Bemerkungen über G. Grote (es ist der bekannte Historiker, nicht dessen ganz anders gesinnter Bruder John gemeint, vgl. Philos. Monatshefte XIV, 1878, pag. 45 ff.), Bain, Bailey, Lewes und Sigdwick, unter denen der Letztere sich durch eine sehr vollständige Behandlung des utilitarischen Systems ausgezeichnet hat und noch in voller Thätigkeit ist, geht unser Verfasser zu Darwin über, der zwar mit seinem „socialen Instinct" von einem ganz anderen Punkte als die bisherigen Utilitarier herzukommen scheint, im Grunde aber doch, wie Herr Guyau ganz treffend nachweist, sich mit ihnen auf gleichem Boden befindet. So kann denn auch der Darwinische Naturalismus (man möchte sagen Animalismus) in der Moral zur Erweiterung und Vervollständigung des Utilitarianismus dienen, wie sich gleich bei dessen letztem hervorragendem Vertreter, Herbert Spencer, zeigt, welcher die Evolutionslehre Darwin's mit den bisherigen Gesichtspunkten der Schule dadurch aufs Engste verknüpft, dass er jene zur Aufstellung von moralischen Entwicklungsgesetzen benutzt, die den (angeblich) naturnothwendigen Uebergang aus dem Egoismus zum „Altruismus" und zugleich zu einer idealen Verfas-

sung des socialen Lebens bezeichnen sollen. Uebrigens bemerkt unser Verfasser sehr richtig, dass die Spencer'sche Moral weniger eine Theorie als eine Geschichte der Moralität ist; und zwar ist diese letztere wieder nur ein Kapitel der allgemeinen Naturgeschichte — die Sittlichkeit entsteht ja nach Spencer schliesslich aus der Umwandlung von Sonnenlicht.

Je objectiver und unparteiischer das Bild der englischen Nützlichkeitsmoral von Herrn Guyau entworfen ist, und je bereitwilliger von ihm in der Vorrede seines Werkes der Eifer und die Bedeutung der neueren englischen Ethiker anerkannt wird — man kann in der That mit Anwendung eines bekannten Schiller'schen Wortes von ihnen sagen, sie seien besser als ihre Theorien, denn als wie gute, hochherzige Menschen erscheinen, um nur ein Paar Koryphäen zu nennen, Bentham und Stuart Mill bei aller Verkehrtheit ihrer Argumentationen, — desto entschiedener kommt unser Verfasser im Verlauf seiner Kritik zu einem verwerfenden Urtheil über das ganze System, sowohl was dessen Methode und Princip, als was dessen Tragweite und wahre (nicht vorgewendete) Consequenz betrifft. Dies ist um so bedeutsamer, als H. Guyau sich in seinem früheren Werke über Epicur der Moral des Interesses und des Eudämonismus keineswegs so abgeneigt gezeigt hatte: offenbar ist ihm also im Verlauf seiner Arbeit und philosophischen Entwicklung die Unhaltbarkeit der Gesichtspunkte aufgegangen, welche die heutige englische Ethik verfolgt; und in der von ihm richtig aufgeworfenen Alternative: „Entweder das zu verwirklichen, was sein soll, oder sich vor dem zu beugen, was da ist (p. 292)," hat er die der Interessen- und Glückslehre entgegenstehende These des Idealismus oder Intuitionismus, welche mit Kant die Unbedingtheit des Pflichtgebotes proclamirt, nunmehr durchaus zur seinigen gemacht. „Wenn", sagt er, „die beste und wahrste Lehre diejenige ist, die dem Wesen die grösste moralische Kraft gibt, so wissen wir, dass das System des Genusses und des Glückes, was auch sonst daran wahr oder verdienstlich sein mag, seinem Charakter nach in uns die Seite der Instincte und der Ergebung in die Natur (de la nature fatale) zu verstärken, dagegen die der Willenskraft zu unterdrücken dient. Dieses

Streben wohnt schon dem Princip wesentlich ein, und wir finden es in allen Consequenzen desselben wieder. Der Mensch, wie ihn die Utilitarier sich vorstellen und für den das grösste Uebel der Schmerz sein würde, kann nur aus Instinct lieben, nur aus Irrthum sich hingeben und moralisch nur sein durch äussere Aneignung. Weder ein zu realisirendes Ideal, noch die zu suchende und zu verbreitende Wahrheit kann ihn wirklich über seine persönlichen Interessen hinausheben: jede Zukunft wahrhaftiger Sittlichkeit scheint ihm für immer verschlossen zu sein." — — „Der exclusive Utilitarianismus sucht ein Princip der Verpflichtung oder vielmehr des Zwanges für uns, um uns das Gute und Schöne ausüben zu machen, ein Interesse, um uns zur Interesselosigkeit zu veranlassen, einen Egoismus, um uns zum Altruismus zu führen, aber bei seinem Suchen nach — einer solchen moralischen — Kraft erweist er sich als impotent und dreht sich bei Hobbes, Helvetius, Holbach wie bei Bentham, Stuart Mill, Bain, Darwin und Spencer immer nur im Kreise, dessen Schranken er weder vermeiden, noch durchbrechen, noch überspringen kann". — — „Es gibt — wenn die Utilitarier bei der Natur stehen bleiben wollen — nur das eine Mittel, die Natur besser zu machen, nämlich zu wollen, dass sie besser werde. Durch dieses Wollen des idealen Guten allein kann das Gute sich zu verwirklichen anfangen". — — „Wenn nach dem Wort der Alten die Tugend und sittliche Schönheit eine Kunst und zwar die höchste von allen ist, so kann man wahrlich von dieser Kunst sagen, dass sie den Werth der Natur erhöht: der Wille führt als eine unerschöpfliche Quelle in jedem Augenblicke Neues in die Welt ein. Während die untergeordnete Kunst neue Formen bringt, führt die höhere, moralische Kunst, die sittliche Güte, unaufhörlich neue Gedanken und Willensacte in die Welt ein und schafft dadurch als irdische Vorsehung unaufhörlich eine immer vollkommenere Natur."

Eine von diesem in der That höheren und einzig richtigen Standpunkte aus unternommene Kritik der Nützlichkeitstheorien muss freilich vernichtend für diese ausfallen, und das ist das Verdienst des Herrn Guyau, dass er, nach-

dem er im ersten Theile die Utilitarier vollständig hat zu Worte kommen lassen, im zweiten Theile ebenso gründlich die vollständige Unhaltbarkeit ihres Systems nachweist, das, indem es den Menschen rein naturalistisch fasst, sich vergeblich abmüht, aus dem Egoismus die sittliche Selbstverleugnung herauszuzaubern. Zwischen den rein naturalistischen Mitteln der niederen Triebe und Instincte, mit denen als Triebfedern des Handelns die eudämonistischen Utilitarier arbeiten, und ihren — man muss dies anerkennen — guten und edlen Aspirationen, um zur Sittlichkeit zu gelangen, zeigt sich eine Kluft befestigt, welche keine dialektische Kunst, keine Versicherung von den unausbleiblichen Wirkungen der Inductionen und Associationen zu überbrücken vermag. Herr Guyau weist dies im Einzelnen, und man darf wohl sagen, auf allen Punkten nach; er verfolgt alle Wendungen und Windungen der verschiedenen Vertreter des Systems und leuchtet mit der von Kant angezündeten Fackel in alle Winkel des Utilitarianismus, um zu zeigen, dass, wenn der Gedanke der sittlichen Freiheit, der Pflicht und des selbstlos Guten als Vorwurfes des Handelns nicht schon sogleich zu Anfang vorausgesetzt wird, die Interessen - Moral und -Politik, die Glückseligkeits- und Nützlichkeitstheorie ihn nimmer zu erzeugen, am wenigsten aber zu realisiren vermögen. Keine dieser Lehren zeigt bei genauer Analyse einen bestimmten Zweck, eine feste Regel des Thuns. So kommt der Verfasser denn zu dem Resultat, dass der Utilitarianismus eigentlich auf einem skeptischen Grunde moralischer Weltanschauung ruhe, denn „die Veränderlichkeit der Ideen und Sitten constatiren, dieselbe in eine Entwicklung der Ideen und Sitten auflösen, endlich auf diese selbst sich stützen, um daraus die Verneinung des absoluten sittlichen Ideals zu Gunsten des Interesses zu folgern — das ist der Gang, den Skeptiker, Utilitarier und Evolutionisten zusammen machen." Geht der Utilitarier mit ehrlicher Logik zu Werke, so negirt er daher die eigentliche Moral, denn er hat kein ausreichendes Mittel, zu irgend einem Sittlichkeitsideal zu gelangen; behauptet er dennoch ein solches, so kann er das nur durch Widersprüche gegen sein eigenes Princip oder durch Abweichungen von demselben wahr halten.

Herrn Guyau's Werk muss als eine wichtige Erscheinung in der Litteratur der Moralphilosophie angesehen werden, denn es bedeutet, wenn Ref. nicht irrt, das „Bis hieher und nicht weiter" des utilitarischen Systems, welches nunmehr und fortan als wissenschaftlich überwunden gelten darf. In gewissem Sinne kann man freilich sagen, dass schon Kant im Voraus alle auf dem Glückseligkeitsstreben ruhenden Theorien (und dazu gehört der Utilitarianismus auch) widerlegt habe, aber Herr Guyau hat als verständnissvoller Nachfolger desselben jetzt im Näheren erst aus- und durchgeführt, was dieser neuesten Wendung des Eudaemonismus gegenüber für die Gegenwart im Einzelnen Noth thut. Ein solches Zusammenarbeiten des deutschen und französischen Denkens ist in dieser Zeit, wo politische Irrungen die beiden Nationen in feindseliger Spannung gegen einander erhalten, doppelt erfreulich, und Ref. begrüsst die treffliche Leistung des Herrn Guyau mit um so grösserer Genugthuung, als er sich von ihr auch für Deutschland, wo sich im Gefolge des theoretischen Positivismus auch die schale Nützlichkeitstheorie einnisten möchte, die beste Wirksamkeit verspricht. C. Schaarschmidt.

Die Metaphysik Herbart's in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Von Dr. *J. Capesius.* Leipzig, G. Matthes (F. C. Schilde). 1878. (XII u. 108 S.) 8°.

Von den beiden Theilen, in welche das vorliegende Werk zerfällt, liefert der erste: „die Entwicklungsgeschichte der Herbart'schen Metaphysik" eigentlich mehr eine Entwicklungsgeschichte des Philosophen, als seiner Metaphysik, wie schon aus den Ueberschriften der einzelnen Abschnitte „Schulbildung", „Universitätsaufenthalt", „Erzieherwirksamkeit", „Vorbereitung zum academischen Beruf" u. s. w. hervorgeht. Aber er darf deswegen nur als um so willkommener betrachtet werden. Denn der Verfasser ist im Stande, den bisherigen Auffassungen gegenüber, in der Entwicklung Herbart's statt zweier vier Perioden zu unterscheiden, welche er eingehend charakterisirt und treffend zu begründen weiss. Der Gang der philosophischen Ausbildung Herbart's, insbe-

sondere was dessen Metaphysik anbetrifft, bezeichnet er am Schluss des ersten Theiles folgendermassen: „Zunächst begründet sich bei ihm (Herbart) noch während der Schulzeit eine starke philosophische Triebkraft im Geiste des vorkantischen Rationalismus, wobei das Streben nach logischer Strenge und systematischem Zusammenhang der Erkenntniss in den Vordergrund tritt. (Dies wäre die erste Periode der »Schulbildung«.) Dieses Streben findet sodann ein geeignetes Object zu seiner Bethätigung an dem widerspruchsvollen Ich Fichte's, und indem Herbart an dasselbe Betrachtungen logischer Natur knüpft, gewinnt er seine Ansichten über Princip und Methode der Philosophie (das zweite Stadium seiner Entwicklung). Dank psychologischer Ueberlegungen, wie sie ihm in der nächstfolgenden (dritten) Periode auch die Erziehungsthätigkeit nahe legt, beseitigt er die Schwierigkeiten, die er im Ichbegriff gefunden hatte, und gelangt durch diesen ersten erfolgreichen Schritt seiner Speculation zur Grundlegung einer neuen Psychologie. Das dabei eingeschlagene Verfahren dient endlich (in der vierten Periode) dazu, auch ein Problem der äusseren Erscheinungswelt, auf welches die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie hingeführt hatte, zu lösen und unter Verwerthung psychologischer Analogien und naturwissenschaftlicher Anschauungen die realistische Basis zu gewinnen, auf welcher das System zu nunmehr ermöglichter vollständiger Ausführung principiell begründet erscheint." Den Grundcharakter des Herbart'schen Philosophirens bestimmt Dr. Capesius ganz richtig als Rationalismus; allein wenn er ihn zum Unterschiede von dem Kant'schen und anderen nachkantischen Systemen, die er unter die Rubrik des „psychologischen" Rationalismus bringt, als „logischen" Rationalismus bezeichnet, so möchte sich dagegen doch Einsprache erheben lassen. Denn sollte Kant's Rationalismus wirklich weniger logisch sein, als der Herbart's; oder Herbart's Rationalismus weniger psychologisch, als z. B. der Schelling's? Die Unterscheidung, welche Dr. Capesius zwischen logischem und psychologischem Rationalismus trifft, scheint dem Ref. überhaupt nicht durchschlagend zu sein, und er glaubt daher, dass man besser thut, in der herkömm-

lichen Weise Kant's Rationalismus als kritischen, den seiner Nachfolger als dogmatischen Rationalismus zu charakterisiren, bei letzterm aber das Unterscheidende im Idealismus und Realismus zu suchen, wo dann Fichte, Schelling und Hegel als Idealisten, Herbart als Realist oder genauer als realistisch-dogmatischer Rationalist zu bezeichnen wäre. Allein unser Verfasser will Herbart überhaupt weniger als Nachfolger, denn als Gegner Kant's betrachtet wissen. Er stützt dies auf den Nachweis, dass Herbart mit Kant gerade in Bezug auf den Begriff des Seins, was dessen Fassung und Verwendung betrifft, im Widerspruch stehe, und geht überhaupt so weit, zu behaupten, dass der erstere an die kritische Philosophie nicht mit dem unbefangenen Blick des lernbegierigen Schülers, sondern mit der bereits fertigen Frage und Antwort des eigenen Systems herangetreten sei. Er will daher Herbart viel mehr als Fortsetzer der vorkantischen Metaphysik der Leibniz-Wolf'schen Schule angesehen wissen, denn Kant's.

Dies hat nun wohl in so fern eine gewisse Berechtigung, als Herbart im Gegensatz zu Kant zur dogmatischen Formulirung einer eigentlichen Ontologie übergegangen ist, aber es darf deswegen andererseits doch nicht verkannt werden, dass derselbe Herbart, welcher sich ja ausdrücklich als Kantianer bezeichnet, die von Kant gegen die Wolf'sche Metaphysik geübte Kritik der bisherigen Lehre vom Sein im Wesentlichen acceptirt und insbesondere das „Herausklauben" des Daseins aus dem Wesen, das im ontologischen Beweis des Daseins Gottes bei den vorkantischen Metaphysikern seinen entschiedensten Ausdruck findet, verworfen hat. So stark daher auch die Analogien sein mögen, welche die Herbart'sche mit der Leibniz-Wolf'schen Metaphysik verknüpfen, so werden wir doch nicht umhin können, Herbart wegen seiner Verwerthung des kritischen Grundgedankens Kant's, dem weiterhin die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, sowie auch der scharfe Gegensatz einer theoretischen und einer praktischen Vernunft folgt, vielmehr als Nachfolger, denn als Gegner Kant's zu betrachten. Damit soll nicht gesagt sein, dass Herbart den letztern immer richtig verstanden, oder dass er das Kant'sche Problem: wie sind synthetische

Urtheile a priori möglich? durch seine (von Capesius sehr gut kritisirte) Methode der Beziehungen wirklich gelöst habe, sondern nur gegen den von unserm Verfasser aufgestellten Satz Protest erhoben sein, dass Herbart sein System „unabhängig von Kant" gewonnen habe und darum in der Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie nicht als Epigone desselben betrachtet werden dürfe.

Im dritten Abschnitt des zweiten, die historische Stellung der Herbart'schen Metaphysik behandelnden Theiles — im ersten Abschnitt dieses Theiles handelt der Verfasser von Herbart's Verhältniss zu Kant, im zweiten von dessen historisch-systematologischer Stellung — wird eine „kritische Betrachtung des Herbart'schen Rationalismus" gegeben. Diese erfolgt vom Standpunkt des Empirismus aus, in welchem der Verfasser, nachdem er sich kritisch durch Herbart hindurchgearbeitet und zwar vermuthlich an der Hand englischer Vorbilder, das Heil der Wissenschaft zu erblicken scheint. Hier nun muss ihm wieder zugegeben werden, dass die Positionen Herbart's in der Metaphysik, wobei Psychologisches und Ontologisches unkritisch durcheinander geht, allerdings nicht zureichen, dass insbesondere die „Methode der Beziehungen" und „die zufälligen Ansichten" nicht im Stande sind, eine wahrhaft philosophische Weltanschauung zu begründen; aber wenn er selbst erklärt, dass Herbart — für Deutschland wenigstens — als der Gründer einer wissenschaftlichen Psychologie angesehen werden müsse, wenn er dessen Pädagogik, die noch immer nicht genug gewürdigt werde, lobpreisend hervorhebt — wie verträgt sich dies mit seiner Verwerfung des rationalistischen Standpunktes? Versteht man freilich unter dem Rationalismus ein Gespenst ohne Fleisch und Bein, indem man Vernunft nur im Gegensatz zur Erfahrung nimmt — so bleibt allerdings der Empirismus allein übrig; aber Herbart wenigstens trug in seiner Weise der Erfahrung ausgiebig Rechnung, und basirte sogar auf ihr, ausser auf Metaphysik und Mathematik, die wissenschaftliche Psychologie; er hat in diesem Sinne denn auch mehr als irgend ein anderer Epigone gegen die von Fichte eingeführte subjectiv-idealistische Constructionsweise geeifert. Muss man daher

auch der verwerfenden Kritik des Dr. Capesius gegen Herbart's Metaphysik beistimmen, so wird man doch abweichend von ihm gerade in seiner Anerkennung der Herbart'schen Psychologie und Pädagogik eine Bestätigung des schon so oft geltend gemachten Satzes erblicken, dass das fruchtbare Philosophiren zwar nicht ohne die Erfahrung, aber ebensowenig durch die Erfahrung allein, mag diese noch so schön und widerspruchslos verarbeitet sich darzubieten scheinen, zu Stande komme. Gerade ein Pädagoge sollte es sich doch gegenwärtig halten, dass der Empirismus bei consequentem Denken zur Skepsis führen müsse, und dass auch Hume diesen Weg gegangen sei. Der Satz des Verfassers, gegenwärtig werde Hume richtiger als Empirist denn als Skeptiker aufgefasst, beweist nur, dass die heutigen Herren Empiristen sich gegen die Consequenz ihres eigenen Standpunktes zu verschliessen lieben und aus Hume nur dasjenige herauslesen, was sie gerade brauchen können; aber ihre eigenen Nachfolger und Hintermänner werden sie darüber schon eines Anderen belehren, falls ihr eigenes Denken dies nicht thut. Die Füsse Derer, die den Empirismus zu begraben haben, sind schon vor der Thür. C. S.

Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles von Dr. *Tobias Wildauer*. II. Theil: Platons Lehre vom Willen. Innsbruck. Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung 1879. (V und 243 S.) gr. 8.

Die Fortsetzung des Werkes, dessen erster Theil im XIV. Bande dieser Zeitschrift (S. 306—308) besprochen worden, liegt nunmehr vor uns. Der reicheren Entwickelung, welche dieser Theil behandelt, entspricht, wie der Verf. in der Vorrede mit Recht bemerkt, die grössere Fülle der neu gewonnenen Ergebnisse, und was die Einleitung in der Kürze für das gesammte Gebiet der Psychologie darthut, dass Platon dasselbe mit klarem Bewusstsein der Aufgabe und nach einem bestimmten Plane durchforscht habe, das bestätigt in ausführlicher Weise für die Psychologie des Begehrens die gesammte Untersuchung, welche unseres Erachtens keinen Zweifel mehr

darüber übrig lässt, wie tief und fest auch nach dieser Seite hin das wissenschaftliche Fundament, auf welchem sich die dialogischen Kunstwerke aufbauen, von Platon gelegt wurde. Freilich liegt aber kein geringes Verdienst der Arbeit auch gerade in dem mehrfach geführten Nachweise, wie Platon vom sokratischen Standpunkte ausgehend erst durch bestimmte Entwickelungsstufen zu Lehren gelangte, die dann ihrerseits von Aristoteles weiter gebildet wurden, aber doch bereits Manches enthalten, was bisher für das Eigenthum dieses Philosophen gegolten hat, und in wichtigen Momenten durch die Philosophie des Alterthums und die Patristik hindurch bis in die Scholastik und weiter fortleben. — Einfach und zweckmässig ist die Disposition des Buches. Das Wesen, die Arten und die Gestaltung des Begehrens kommen in Frage; den so sich ergebenden drei Abschnitten geht aber eine Untersuchung über die Frage, ob Platon ein Begehrungsvermögen angenommen, und über seine Bezeichnungen des Begehrens voraus, während ihnen als fünfter Abschnitt eine Untersuchung über Platons Stellung zur Willensfreiheit folgt.

Von den beiden Hauptarten der Dynamis, welche Aristoteles unterscheidet, der potentia als eines Princips des Wirkens und Leidens und der possibilitas, kennt Platon nur die erste, und das Auftreten dieses Begriffs ist sowohl im Ganzen des platonischen Systems begründet, welches, die Begriffe hypostasirend, folgerecht die logischen Beziehungen als reale und die Fähigkeit, in solche Beziehungen einzutreten, als eine reale Eigenschaft des Seienden auffasste, als auch beweist eine Anzahl einzelner Stellen, dass nach Platon alles Seiende eben Vermögen zu thun und zu leiden ist, und dass jedes Thun und Leiden aus einem ihm begrifflich und zeitlich vorausgehenden Vermögen stammt. Hieraus ergibt sich, dass die drei Seelentheile als ebenso viele Grundvermögen aufzufassen sind, deren Verhältniss freilich zu den mancherlei besonderen Vermögen, die sich bei Platon aufgeführt finden, nicht völlig klar wird. Wie er nämlich drei Erkenntnissvermögen (das der Sinnesempfindung, das des Vorstellens und das des Erkennens im engeren Sinne) unterscheidet, so weist er auch jedem seiner Seelentheile ein besonderes Begehrungs-

vermögen zu. Gegenstand alles Begehrens ist nun auch nach ihm das Gute und die Glückseligkeit; das höchste Gut, zu welchem sich die andern Güter wie die Mittel zum Zwecke verhalten, dessen Besitz eine mangellose Befriedigung gewährt, ist aber die Herstellung der ursprünglichen Trefflichkeit der Seele, d. h. Verähnlichung mit Gott oder möglichst vollkommene Theilnahme an der Idee des Guten. Nun findet sich bei Platon der Begriff des Triebes als einer angeborenen, dauernden, auf eine ganze Gattung von Objecten gerichteten, einerseits auf den Mangel unserer Natur, andererseits auf die Wesensverwandtschaft (οἰκειότης) der Objecte gegründeten Neigung. Die concrete Begehrung — nur auf dem Boden dieses Triebes erwachsend — bedarf zu ihrer Entstehung noch des unbehaglichen Gefühls eines Mangels und des Erinnerungsbildes einer bestimmten mit Lust verbundenen Ausfüllung desselben. In der ausführlichen Erörterung, welche der Verfasser hierauf über den platonischen Begriff der Lust und seine Beziehungen zu dem der Begierde folgen lässt, ist namentlich der Nachweis von Interesse, wie die Tafel der Grundaffecte, die sich nach Platons Schriften zusammenstellen lässt, mit der betreffenden Lehre des Thomas von Aquino völlig übereinstimmt, ferner der Nachweis, dass die Gefühle nach Platon als „eigenthümlich betonte" Vorstellungen anzusehen sind. Das Verhältniss des Vorstellens zum Begehren bestimmt aber Platon insofern ganz sokratisch, als auch nach ihm jedes Begehren von einer bestimmten Vorstellung über das Gute abhängig ist.

Aus dem folgenden dritten Abschnitte heben wir die Ausführung hervor, nach welcher der „muthartige" Seelentheil der Sitz der auf Geltendmachung der Persönlichkeit gehenden Strebungen ist. Ihm kommt auch das Vorstellen im engeren Sinne zu, wie dem untersten Seelentheile die Empfindung und dem obersten das Wissen, und da sich auch die verschiedenen Lustgefühle entsprechend den Objecten, durch welche sie erregt werden, auf die drei Seelenformen vertheilen, so lässt sich eine Tafel aufstellen, nach welcher jedem Seelentheile in gewissem Sinne jede der drei Grunderscheinungen des Seelenlebens, d. h. eine bestimmte Art

des Vorstellens, Fühlens und Begehrens zukommt. Innerhalb jedes Seelentheiles gibt es aber unmittelbare und abgeleitete, durch das Eingreifen des den Mitteln nachforschenden Denkens bedingte Begehrungen, und dem zufolge dürfen wir wohl auch annehmen — wofür auch eine Anzahl besonderer Belege spricht —, dass bereits Platon das eigentliche Wollen von dem blossen Wünschen unterschieden hat. Die Gestaltung des Begehrens hängt sodann zunächst von der Naturanlage und der Gewöhnung ab, aus welcher letzteren sich dauernde mit dauernden Meinungen verknüpfte Neigungen entwickeln. Aber im Gegensatze zu den vier Charakteren, welche dieser Stufe der Meinung angehören und im Kampfe der Begehrungen durch gewaltsames Niederhalten der einen durch die andern entstehn, beruht der ideale Charakter auf der freiwilligen Folgsamkeit der dreigliedrigen Seele gegen das Vernunftgebot. Nach Platon ist die Tugend nicht mehr allein Weisheit — obwohl der Gewinn der Weisheit nicht ohne die richtige Leitung der Seelentheile, und ihr Besitz nicht ohne den der Tugend denkbar ist —, sondern die Tugend ist mit Weisheit (*μετὰ φρονήσεως*). In dieser Bestimmung wie in der Annahme einer auf der Meinung beruhenden Tugend, sind zwei wesentliche Fortschritte zu erkennen, die Platon über den Standpunkt des Sokrates hinaus that. Die dann folgende Erörterung über die Cardinaltugenden kommt zu einem Ergebnisse, das im Wesentlichen mit der alten, schon in dem ps.-aristotelischen Aufsatze über Tugend und Untugend und im Hierokles-Commentar zu den goldenen Sprüchen vertretenen Auffassung übereinstimmt. Die Untugend aber kann, da die Tugend auf der Einsicht (d. h. dem Wissen oder der richtigen Vorstellung) und der Unterordnung der Strebungen beruht, zwei Quellen haben, entweder aus Unwissenheit oder aus Ungehorsam (gegen die richtige Vorstellung) hervorgehen.

Völlig überzeugend ist für den Ref. der Nachweis, dass nach Platon von einer Freiheit des empirischen Willens nicht die Rede sein kann. Auch nachdem Platon über Sokrates hinausgehend verschiedenartige Kräfte auf den Willen wirken liess, blieb er bei der Ansicht, dass die Vorstellung vom

höheren Gute die Wahl determinirt. Da er aber den Ursprung des Bösen nicht in Gott verlegen konnte, so suchte er auf verschiedenen Wegen einerseits Gott von jeder Verantwortung zu entlasten, andererseits, als ihm die im Phaedros vorgetragene Annahme eines Unfalls der Seelen nicht mehr genügte, die Schuld der Geschöpfe am Bösen zu erklären. Mit der Erörterung dieser verschiedenen Theodiceen schliesst das Buch.

Die vorstehende flüchtige Skizze des Gedankenganges reicht nicht aus, um erkennen zu lassen, in wie viele Fragen die Untersuchungen des Verf. entscheidend oder die Entscheidung vorbereitend eingreifen, immerhin aber wird sie zur Begründung des Urtheils beitragen, das man aus dem ganzen Buche lernen kann, wie ausser der Durchforschung einzelner Dialoge nach allen sich darbietenden Gesichtspunkten, die Verfolgung einzelner Gesichtspunkte durch alle in Betracht kommenden Dialoge unsere Erkenntniss der platonischen Lehren und ihrer Fntwickelung am wesentlichsten zu fördern vermag. Die Geschichte der Psychologie hat an dem Buche einen neuen werthvollen Beitrag, die Platonforschung auch ein werthvolles Vorbild gewonnen.

Rom. H. v. Kleist.

Zur faktischen Berichtigung.

Der wohlwollende Herr Referent, welcher im letzten Hefte der Philosophischen Monatshefte (Bd. XV, Heft X, S. 624 f.) meine Abhandlung über den „Begriff und die Grenzen der Philosophie" zur Anzeige gebracht hat, theilt dort statt meiner Definition der Philosophie irrthümlicher Weise meine Definition der Wissenschaft überhaupt mit, wie ich dieselbe auf S. 19 meiner Abhandlung abschliessend formulirt habe, um sie sodann als Grundlage für die specifische Definitionsbildung zu benutzen. Meine Definition der philosophischen Wissenschaft folgt erst auf S. 35 und ist dort als das Ergebniss meiner ganzen Untersuchung in der augenfälligsten Weise durch den Druck ausgezeichnet worden. Der von dem verehrten Herrn Referenten mitgetheilten Definition fehlt die differentia specifica, also gerade das wesentlichste Stück derselben.

Wenn der verehrte Referent mir fernerhin vorwirft, dass ich, meiner eigenen Mahnung entgegen, zum Schluss meiner Abhandlung „eben auch wieder das Angebot eines neuen Systems in Aussicht" stelle: so ist auch dies unrichtig. Dass die letzten fünf Seiten meiner Abhandlung einem

solchen, ihrem Wortlaute ganz entgegengesetzten Missverständniss unterliegen konnten, hat mir von Neuem gezeigt, wie unendlich schwer es ist, sich in philosophischen Dingen verständlich zu machen, wenn man sich auch mit peinlichster Deutlichkeit glaubt ausgedrückt zu haben. Es ist mir versagt, bei dieser Gelegenheit dieses Missverständniss wirksam zurückzuweisen; doch wird es mir gestattet sein, demnächst durch eine besondere Abhandlung mich dieser Aufgabe zu entledigen und nachzuweisen, dass und in welcher Weise das „reine Ich" das Grundprincip der Philosophie sein muss.

E. Krey.

Replik.

Obige Erklärung ist zwar auf wiederholtes Verlangen des Herrn Krey in die Monatshefte aufgenommen worden, erscheint indessen, wenn man sie mit dem angegriffenen Referate und der Krey'schen Abhandlung selbst vergleicht, als ziemlich gegenstandslos. Nicht die Wissenschaft überhaupt wird auf pag. 19 der ged. Abhandlung definirt, sondern, wie genau und wörtlich — mit sog. Gänsefüsschen — im Referat angegeben ist, von der Philosophie heisst es dort, sie sei „sofern sie ihrem Begriffe nach Wissenschaft ist", eine vielheitliche u. s. w. Einheit u. s. w. Dass ferner der Referent das, was Herr Krey als differentia specifica in der Definition der Philosophie bezeichnet, nicht übersehen habe, geht aus seinem Referat für Jeden, der lesen kann und will, aufs Deutlichste hervor, indem er — wiederum wörtlich — diejenige Erklärung des Herrn Krey von dem Wesen der Philosophie mittheilt, worin deren differentia specifica ausdrücklich hervorgehoben wird.

Wenn endlich Herr Krey es als unrichtig bezeichnet, dass ihm das Angebot eines neuen Systems zugeschrieben werde, so hätte er sich, um davor bewahrt zu bleiben, in seiner Abhandlung vorsichtiger darüber ausdrücken sollen. Nachdem er dort seine Ansicht über Wesen und Methode der Philosophie erörtert hat, ruft er pag. 46 emphatisch aus: „die Zeit der Systeme ist vorüber, die Zeit des Systems, nicht des fertigen, sondern des zu beginnenden, ist gekommen." Wer so spricht und dabei das allein richtige Princip der Philosophie im Besitz zu haben versichert, schien in der That ein neues System der Philosophie in Aussicht zu stellen.

C. Schaarschmidt.

Litteraturbericht.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft von Immanuel Kant. Text der Ausgabe 1793 (A) mit Beifügung der Abweichungen der Ausgabe 1794 (B). Herausgegeben von *Karl Kehrbach*. Leipzig, Phil. Reclam jun. IV. (XXXII, 220). 16°.

Mit gewohnter Gründlichkeit und Correctheit gibt uns Dr. Kehrbach eine neue kritische Ausgabe der Kantischen Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, zu der eine längere Vorrede den vollständigen

litterarisch-kritischen Apparat beibringt. Es wird darin von der Entstehung der Schrift gehandelt, die Bibliographie der Drucke (wobei ein Irrthum v. Kirchmann's, als ob es eine dritte rechtmässige Auflage gegeben hätte, berichtigt wird) mitgetheilt, ein sehr genaues Variantenverzeichniss aufgestellt und endlich die Anordnung der vorliegenden Ausgabe besprochen. Als bemerkenswerth sei daraus nur erwähnt, dass der Herausgeber diesmal die Interpunktion der ersten Ausgabe bis auf einige unwesentliche Aenderungen, welche nur Berichtigungen offenbarer Druckfehler sind, beibehalten, nicht aber das bei seiner Ausgabe der Kritik der Urtheilskraft angewandte Verfahren wiederholt hat, die Interpunktions-Varianten anzumerken: ein Verfahren, das die Uebersichtlichkeit des Textes unnützer Weise beeinträchtigt. Die Hauptsache, dass wir genau erfahren, was in beiden zu Kant's Lebzeiten herausgekommenen Original-Ausgaben steht, und wie sich die späteren Herausgeber Rosenkranz, Hartenstein und v. Kirchmann zu dem Text verhalten, ist durch die vorliegende Ausgabe vollständig erreicht, welche dazu beitragen wird, Kant's Religionsphilosophie dem deutschen Volke wieder näher zu bringen.

Die Bestimmung des Menschen. Dargestellt von Johann Gottlieb Fichte. Text der Ausgabe 1800 (A) unter Berücksichtigung der Ausgaben 1801 (B), 1838 (C) und 1845 (S. W). Herausgegeben von *Karl Kehrbach*. Leipzig. Phil. Reclam jun. (X, 156.) 16°.

Fichte's herrliches Werk von der Bestimmung des Menschen in die Reclam'sche Universal-Bibliothek aufzunehmen, war gewiss angemessen, und die vorliegende Ausgabe Kehrbach's vereinigt die sonst selten sich zusammenfindenden Vorzüge der Billigkeit und Güte. Allerdings war diesmal das Geschäft einer kritischen Herausgabe leicht, da es eigentlich nur eine Originalausgabe des Werkes gibt, die erste von 1800 nämlich, von der die zweite (aus dem folgenden Jahre von 1801) ein blosser Abdruck ist, „ohne irgend welche redactionelle Beeinflussung Fichte's entstanden", wie K. sich ausdrückt. Auch die dritte Ausgabe von 1838 ist in ihrem Verhältniss zur ersten ebenso zu beurtheilen, wie die zweite, da sie nirgends eine sachkundige Redaction zeigt. Erst die vierte, in den sämmtlichen Werken enthaltene Ausgabe ist correcter und enthält einige erhebliche Verbesserungen. Dr. Kehrbach hat also ausser der Benutzung der ersten und vierten Ausgabe sich hauptsächlich auf die Herstellung einer gleichmässigen Orthographie beschränken können, die in der ersten Ausgabe vermisst wird. Was er in dieser Beziehung gethan, ist in der Vorrede (S. VIII u. IX) gewissenhaft angegeben, wo überhaupt über das Verhältniss aller Ausgaben zu einander und zur vorliegenden genaue Rechenschaft ertheilt wird. C. S.

Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Von *C. S. Cornelius*. Halle, Nebert. 1880. (90 S.)

Die hier gebotenen Untersuchungen bilden eine Ergänzung zu desselben Verfassers früherer Schrift: Ueber die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1871. 124 S. Die Grundlage dieser Betrachtungen ergibt sich dem Verf. durch eine analytische Erörterung dessen, was uns in innerer Wahrnehmung gegeben ist, wie die Vielheit qualitativ verschiedener Sinnesempfindungen. Diese Thatsache erfordert unter Beachtung des Causalgesetzes die Annahme einer Vielheit und Mannigfaltigkeit der Ursachen, im letzten Grunde also einer qualitativen Mannigfaltigkeit der letzten realen Elemente oder Atome, auf deren Wechselwirkung sämmtliche Naturerscheinungen zurückzuführen sind. Am Einfachsten würde es sein, wie der Verf. hervorhebt, nur zwei Arten von Atomen anzunehmen, zwischen welchen ein Gegensatz besteht; indessen wird sogleich gezeigt, dass diese Voraussetzung nicht genügt, dass vielmehr eine grössere Anzahl qualitativer Gegensätze zwischen den Atomen statuirt werden muss. Nachdem sich nun ferner auf Grund der erfahrungsmässig gegebenen Einheit des Bewusstseins die Annahme eines mit dem Leibe innigst verbundenen, selbstständigen Seelenwesens ergeben hat, wird die nothwendige Correspondenz innerer und äusserer Zustände der mit einander zu einem Individuum verknüpften Wesen (Atome) hervorgehoben und die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele besprochen: zuvörderst die Beziehungen innerhalb der verschiedenen Sinnesgebiete, wie die Entstehung der Empfindungen, deren Intensitätsverhältnisse, funktionelle Beziehung zwischen Reiz und Empfindung, die verschiedenen Umstände, von denen die grössere oder geringere Fähigkeit, deutliche Erinnerungsbilder zu erzeugen, abhängt, sowie die Verschiedenheit in Betreff der Erinnerungsbilder und der entsprechenden sinnlichen Anschauungen, woran sich eine Betrachtung über Hallucinationen und Illusionen anschliesst. Eine nähere Erörterung erfahren sodann die somatischen Hindernisse, welche sich der Reproduction der Vorstellungen entgegenstellen, weiter die Zustände des Schlafes und Traumes und endlich die Erhaltung der einmal erzeugten Vorstellungen nach der Trennung der Seele vom Leibe.

Die neue Schrift bringt hierzu noch mancherlei Ergänzungen, theils das Fundament der angestellten Untersuchungen, theils gewisse Einzelheiten der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele betreffend. Es wird gehandelt über die Theorie der Materie im Hinblick auf die psychischen Erscheinungen, über Gesichtsempfindungen, namentlich Contrasterscheinungen im Bereiche des Gesichtssinnes, über Gehöremfindungen, über die funktionelle Beziehung zwischen Empfindung und Reiz, über sinnliche Aufmerksamkeit, über das Sehen mittelst der Seitentheile der Netzhaut, über Bewegungswahrnehmung und Bewegungsempfindung, Contrasterscheinungen rein psychischer Art, sogenannte Enge des Bewusstseins, potentielle und actuelle Energie des Vorstellens, über Schlaf und Traum und die somatische Ursache des Schlafes. Endlich kommt noch ein Rückblick auf den

Ausgang der angestellten Untersuchungen und eine Besprechung der Freiheit des Willens. Hier wird kurz auseinandergesetzt, in wie weit bei Festhaltung strenger Causalität von Selbstbestimmung und Willensfreiheit im psychologischen und ethischen Sinne die Rede sein kann. Schliesslich sei noch bemerkt, dass auf die neueste Litteratur in diesen Gebieten überall Rücksicht genommen ist. O. Flügel.

Ueber Apperception. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. Von Dr. *Ph. Karl Lange*, Oberlehrer am Königl. Seminar zu Plauen i. V. Plauen. 1879. (112 S.)

Unter Apperception versteht der Herr Verf. im Allgemeinen die Aneignung bez. Deutung, Verarbeitung und Umgestaltung neuer Vorstellungen durch ältere bereits vorhandene. Weil aber unter Umständen auch die neuen Vorstellungen einen umgestaltenden Einfluss auf die älteren ausüben können, so wird Apperception definirt als „diejenige Wechselwirkung zwischen zwei ähnlichen Vorstellungen oder Vorstellungsmassen, bei welcher die eine durch die andere angezogen, mehr oder weniger verändert und schliesslich mit derselben verschmolzen wird". Der Herr Verf. zeigt nun, wie die Apperception in diesem Sinne alles das leistet, was man sonst einer dichtenden, determinirenden, combinirenden und abstrahirenden Phantasie als besonderen Seelenvermögen zuschrieb, und welche wichtige Rolle die Apperception hinsichtlich des Denkens in allgemeinen Begriffen, bezüglich des Fühlens namentlich bei Entstehung der Mitgefühle und in Betreff des Wollens bei Bildung und Anwendung allgemeiner Maximen spielt. Dies Alles wird in einer leicht verständlichen Sprache mit gewissenhafter Benutzung der zahlreichen psychologischen Lehrbücher der Herbart'schen Schule ausgeführt, indem beständig auf das praktische Leben und den gewöhnlichen Sprachgebrauch Rücksicht genommen und das Gesagte an Beispielen aus unsern Klassikern, der neuern Sprachforschung und der eigenen Erfahrung veranschaulicht wird.

Der zweite Theil der Schrift behandelt die Frage: welche Bedeutung hat die Apperception für die Pädagogik? Hier wird zunächst zum Theil auf Grund eigener statistischer Erhebungen festgestellt, dass das Kind bereits einen verhältnissmässig reichen Schatz an appercipirenden Vorstellungen mit zur Schule bringt, und dass es demnach die erste Aufgabe des Lehrers ist, diese Vorstellungen kennen zu lernen und sie sodann so zu bearbeiten, ordnen, vertiefen und ergänzen, dass das neu Darzubietende in rechter Weise appercipirt werde. Die Analyse des vorhandenen Gedankenkreises nennt der Herr Verf. Heimathskunde im allerweitesten Sinne, sodass hier Geographie, Geschichte, Naturkunde, Unterricht in der Muttersprache und Religion noch im Keime vereinigt sind. An diese Vorstellungen ist alsdann der weitere Unterricht in der Weise anzuschliessen, dass alles Abstracte durch concrete Einzelvorstellungen anzueignen und der Formunterricht an die Sachgebiete anzuknüpfen sei: also z. B. erst das Rechnen mit benannten Zahlen und dann mit unbenannten, erst die Lectüre und dann die Grammatik.

Nachdem so das Subject der Apperception, nämlich der appercipirende Vorstellungskreis und dessen Durcharbeitung besprochen ist, wendet sich der Herr Verf. dem Object der Apperception, der Darbietung des Neuen im Unterrichte zu. Für die erzählende Form empfiehlt er, mit dem Einzelnen denselben Gang zu gehen, welchen der Volksgeist im Grossen bei seiner Entwicklung gegangen ist: zuvörderst also Behandlung von Mährchen, dann der Heldensagen und darauf der nüchternen, verstandesmässigen Auffassung der Natur und Geschichte. Für die meisten Unterrichtsgegenstände werden die fünf Stufen der Vorbereitung, Darbietung, Verknüpfung, Zusammenfassung und Anwendung als massgebend zu beachten sein.

Der Herr Verf. ist in der Lage, überall auf die wissenschaftlich begründeten und in der Praxis bewährten Grundsätze der Pädagogik Herbart's hinweisen zu können, wie diese gegenwärtig in weiten Kreisen, namentlich durch die Bemühungen Ziller's und Stoy's, Anerkennung gefunden haben. O. Flügel.

Mehr Licht! Die Hauptsätze Kant's und Schopenhauer's in allgemeinverständlicher Darlegung. Von *E. Last*. 2. Aufl. Berlin, Th. Grieben. 1879. [304 S.) 8°.

Dies Buch, dessen zweite Auflage in eleganter Ausstattung vorliegt, bietet eine eigentümliche, populär gehaltene und sehr anmuthig geschriebene Mischung Kantischer und Schopenhauer'scher Philosophie. Zwar wird die erstere im Ganzen durch die letztere hindurch geschaut und interpretirt, dafür empfängt diese aber auch eine Milderung, die besonders im letzten Abschnitt über die Ethik in wohlthuender Weise zur Erscheinung kommt. Nicht minder legt die Schlussbetrachtung von dem edlen Sinne der Verfasserin ein beredtes Zeugniss ab.

Die Vorurtheile der Menschheit. Von *Lazar. B. Hellenbach*. Bd. I. Wien, L. Rosner. 1879. (VII, 363 S.) 8°.

Der Verfasser, welcher sich bereits durch die Schriften: „Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes" und „Der Individualismus u. s. w." litterarisch eingeführt hat, untersucht in vorliegendem ersten Bande seines neuen Werkes „über die Vorurtheile der Menschheit" die socialen Fragen, dem im zweiten Bande die Erörterung naturwissenschaftlicher und eigentlich philosophischer Probleme folgen soll. Das erste Buch handelt von den „volkswirthschaftlichen Vorurtheilen", wobei die sociale Frage nebst den zu ihrer Lösung vorgeschlagenen Mitteln nach verschiedenen Seiten hin behandelt wird. Herr Hellenbach sucht die Lösung hauptsächlich in einer Modification des Erbrechtes; auch soll der Vermehrung der Kinder Einhalt gethan werden. Im zweiten Buche werden die „politischen Vorurtheile" in Betracht gezogen und vor Allem der hohle Liberalismus unserer Zeit und die Verlegenheit des parlamentarischen Systems geschildert. Das dritte und letzte Buch bespricht die „gesellschaftlichen Vorurtheile":

Adel, Judenthum, Duell, besonders aber die Ehe und die geschlechtlichen Verhältnisse überhaupt sind hier die Gegenstände der Erörterung. Ref. ist mit dem Verfasser zwar in sehr vielen Punkten uneins und theilt namentlich nicht dessen religiöse und philosophische Voraussetzungen, glaubt indessen doch das Buch als eine anregende und wegen seines mannigfachen Inhalts auch belehrende Lectüre empfehlen zu dürfen.

Neu eingegangene Schriften.

Apelt, O., Untersuchungen über den Parmenides des Plato.
Eckers, G., des Greises Erzählung.
Cornelius, C. S., zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.
Caspari, O., die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit. Bd. II.
Fichte, J. G., die Bestimmung des Menschen. Herausg. v. K. Kehrbach.
Kant, Imm., die Religion i. d. Gr. d. bl. Vernunft. Herausg. von K. Kehrbach.
Mayr, Rich., Voltaire-Studien.
Vogt, Theod., die Ursachen der Ueberbürdung in den deutschen Gymnasien.
Eucken, Rud., über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie.
Wohlrab, M., vier Vorträge über Platon's Lehrer und Leben.
Gerard, H., la philosophie scientifique.
Licht, mehr Licht! (Spiritistische Zeitschrift, Jahrg. I., October 1879.)
Fries, Aug. de, die Substanzenlehre John Locke's.
Joyau, E., Platonis Protagoras s. Socratica de nat. virtutis doctrina.
Joyau, E., de l'invention dans les arts et les sciences etc.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Zeitschriften. Sammelschriften. Encyclopädie.** Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, red. v. H. Ulrici. Neue Folge. 75. Bd. 1. Heft. 8. Halle, Pfeffer. pro cplt. n. 6 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausg. v. M. Lazarus und H. Steinthal. 11. Bd. 4. Heft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. n. 2 M. 40 Pf. — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausg. von R. Avenarius. 4. Jahrg. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Fues' Verlag. pro cplt. n. 12 M. — Last, E., Mehr Licht! Die Hauptsätze Kant's und Schopenhauer's in allgemein verständlicher Darlegung. 4. Aufl. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 5 M., geb. n. 6 M. 50 Pf. — Dasselbe. Neue Folge. Die deutsche Dichtung in ihrem Wesen und ihrer inneren Bedeutung. 8. Ebd. n. 5 M., geb. n. 6 M. 50 Pfg. — — 2. Aufl. 8. Ebd. n. 5 M., geb. n. 6 M. 50 Pf. — Mill, J. St., über Frauenemancipation. Plato. Arbeiterfrage. Socialismus. Uebers. von S. Freud. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 3 M. — Montagu, A., Cours de philosophie scientifique et ses conséquences sociales. 8. 3 fr. 50 c. — De Negri, Elementi di filosofia 16. Livorno. 4 L. — Stugau, C., philosophische Briefe an eine Frau. 8. Leipzig, Haessel. n. 5 M.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft.** Renard, A., les philosophes et la philosophie; histoire, critique et doctrine. 8. 5 fr. —

Lange, F. A., histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque. Traduit de l'allemand par B. Pommerol. Avec une introduction par D. Nolen. Tome II. Histoire du matérialisme depuis Kant. 8. Cart. 10 fr. — Funck-Brentano, Th., les sophistes grecs et les sophistes contemporains. 8. 6 fr. — Ramorinus, F., in Platonis Protagoram explanationes. 8. Turin, Loescher. n. 1 M. 60 Pf. — Senecae epistolae aliquot ex Bambergensi et Argentoratensi codicibus ed. F. Buecheler. 8. Trier, Lintz'sche Buchh. n. 1 M. — Renan, E., das Leben Jesu. 4. Aufl. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 6 M., geb. n. 7 M. — Altzberger, L., die Logoslehre des heil. Athanasius. Ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer. 8. München, Stahl'sche Verlagsbuchhandl. n. 3 M. 60 Pf. — Werner, K, die Kosmologie und allgemeine Naturlehre des Roger Baco. 8. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 2 M. — Bloch, Ph., die Willensfreiheit von Chasdai Kreskas. Nach handschriftlichem Material neu übersetzt und erläutert. 8. München, Th. Ackermann. n. 1 M. 20 Pf. — Foucher de Careil, A., Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine, d'après des lettres inédites. 8. 3 fr. 50 c. — Meyr, R., Voltaire-Studien. 8. Wien, Gerold's Sohn in Comm. n. 2 M. — Horn, F., Lessing, Jesus, Kant. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. n. 3 M. 20 Pf. — Cantoni, C., Emanuele Kant. Vol. 1. la filosofia teoretica. 16. Milano. 7 L. — Haym, R., Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. 1. Bd. 2. Hälfte. 8. Berlin, Gaertner. n. 9 M. [S. ob. Bd. XIV S. 119.] — v. Oettingen, A., Goethe's Faust. 1. u. 2. Theil. Text und Erläuterung in Vorlesungen. 2. Thl. 8. Erlangen, Deichert. n. 6 M. — Wiener, W., die Frauen, ihre Geschichte, ihr Beruf und ihre Bildung. 8. Mainz, Prickarts. n. 3 M.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** v. Prantl, C., über die Berechtigung des Optimismus. Rede. München, Kaiser. n. 60 Pf. — Zuckschwerdt, A., der Fundamental-Satz im Systeme der Wahrheit. 8. Berlin, C. Heymann's Verlag. n. 1 M. 80 Pf. — Beiträge, aphoristische zum Kampfe der Lebensanschauungen. 8. Wien, Rosner. n. 2 M. — Nietzsche, F., der Wanderer und sein Schatten. 8. Chemnitz, Schmeitzner. n. 6 M. — Opitz, H., Erkenne dich selbst! Beiträge zu einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung. 16. Leipzig, Mutze. n. 1 M., geb. n. 1 M. 50 Pf. — Piola, G., forma e materia, discorsi indirizzati ai nostri studenti di filosofia. 8. Milano. L. 4. 50.

IV. **Zur Metaphysik und Logik.** Gutberlet, C., die Metaphysik. 8. Münster, Theissing'sche Buchh. n. 2 M. 40 Pf. — Wolff, Logik und Sprachphilosophie. Eine Kritik des Verstandes. 8. Berlin, Denicke's Verlag. n. 10 M. — Liard, L., die neuere englische Logik. 8. Berlin, Denicke's Verlag. n. 3 M.

V. **Zur Naturphilosophie.** Grube, die Naturphilosophie der Chinesen. (Im Bulletin de l'Ac. de St. Pétersbourg 25, 5.) St. Pétersbourg, 1879. 4. — v. Hanstein, J., über den Zweckbegriff in der organischen Natur. 8. Bonn, Cohen & Sohn. n. 80 Pf. — Netter, A., de l'intuition dans les découvertes et inventions, ses rapports avec le positivisme et le Darwinisme. Strassburg, Treuttel & Würtz. 2 M. 60 Pfg.

VI. **Zur Anthropologie und Psychologie.** Sammlungen, die anthropologischen, Deutschlands. Ein Verzeichniss des in Deutschland vorhandenen anthropologischen Materials. I—IV. 4. Braunschweig, Vieweg & Sohn. n. 27 M. 30 Pf. Inhalt: 1) Bonn. Von H. Schaaffhausen. n. 6 M. — 2) Göttingen. Von J. W. Spengel. n. 7 M. 20 Pf. — 3) Freiburg i. B. Von A. Ecker. n. 6 M. 60 Pf. — 4) Königsberg i. Pr. Von C. Kupfer und E. Bessel-Hagen. n. 7 M. 50 Pf. — Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns. 3. Bd. 1. Heft. 8. München, Literarisch-artistische Anstalt. pro cplt. n. 24 M. — Wagner, C., Stammt

der Mensch vom Affen ab? Beleuchtung dieser durch Darwin aufgeworfenen Frage an dem Unterschied des menschlichen Gebisses von dem des Affen. 8. Stuttgart, J. Weise's Hofbuchhandl. n. 1 M. — Studien, psychische. Herausg. von A. Aksakow. 7. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Leipzig, Mutze. Halbjährl. n. 5 M. — Cornelius, C. S., zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 8. Halle, Nebert's Verlag. n. 2 M. — Bray, Ch., psychological and ethical definitions on a physiological basis. 8. 2 s. — Schneider, G. H., Herrn Prof. Dr. Jäger's vermeintliche Entdeckung der Seele. Eine Widerlegung. 8. Leipzig, Abel. n. 1 M. — v. Feuchtersleben, E., zur Diätetik der Seele. 16. Hamburg, H. S. Berendsohn. Cart. n. 1 M. 50 Pf., geb. n. 2 M. 50 Pf. — Richter, über den Spiritismus. Ein Vortrag. 8. Hildesheim, Lax. n. 80 Pf.

VII. **Zur Ethik und Culturgeschichte.** Bascom, ethics or science of duby. 16. London. 9 s. — Bucke, R. M., Man's moral nature: an essay. Cn. 8. 6 s. — Bernstein, A., Natur und Cultur. Betrachtungen. 8. Leipzig, Albrecht. n. 4 M. 50 Pf.

VIII. **Zur Religionsphilosophie.** Natur und Offenbarung. 26. Bd. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Münster, Aschendorff'sche Buchh. pro cplt. n. 8 M. — Pilarik, E. F. D., die Uebereinstimmung des biblischen Schöpfungsberichts mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft und Geschichte. 16. Leipzig, Böhme. n. 50 Pf. — Roskoff, G., das Religionswesen der rohesten Naturvölker. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 4 M. — Zöckler, O., die Lehre vom Urstand des Menschen geschichtlich und dogmatisch-apologetisch untersucht. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 5 M. 40 Pf. — Weiss, A. M., Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre. 2. Bd. Humanität und Humanismus. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagsbuchh. n. 6 M. — Rüetschi, R., welches ist das Princip des evangelischen Protestantismus? Referat. 8. Bern, Fiala's Buchh. in Comm. n. 1 M. 20 Pf. — Nippold, F., Religion und Kirchenpolitik Friedrichs des Grossen. (Deutsche Zeit- und Streitfragen, herausg. von F. v. Holtzendorff. Heft 126.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 80 Pf.

IX. **Zur Philosophie der Geschichte.** Görres, J., über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. 2. Aufl. 8. München, Stahl'sche Verlagshandl. n. 4 M. 20 Pf.

X. **Zur Sprachphilosophie.** Manitius, H. A., die Sprachenwelt in ihrem geschichtlich-literarischen Entwicklungsgange zur Humanität. 1. Bd. Asien, Afrika und Australien. Neue [Titel-] Ausg. Leipzig, C. A. Koch's Verlag. n. 2 M. 50 Pf.

XI. **Zur Aesthetik.** Olymp. Aesthetische Zeitung. Red.: A. Fastenrath. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 8. Leipzig, Friedrich. Halbjährlich n. 5 M. — v. Leixner, O., ästhetische Studien für die Frauenwelt. 8. Leipzig, Schloemp. n. 5 M., geb. n. 6 M. — Portig, G., Religion und Kunst. 2. Theil. 8. Iserlohn, Bädeker. 8 M., geb. 10 M. — Schasler, M., das Reich der Ironie in culturgeschichtlicher und ästhetischer Beziehung. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausg. von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 332, 333.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis à Heft n. 50 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 80 Pf. — Ritter, C. G., Theorie des deutschen Trauerspiels. 16. Leipzig, C. G. Naumann. 3 M. — Vohsen, K., Richard Wagner und das Kunstwerk der Zukunft. 8. Heidelberg, C. Winter's Univers.-Buchh. n. 1 M. 60 Pfg.

XII. **Zur Pädagogik.** Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgegeben von K. A. Schmid. 3. Bd. 2. Abth. 2. Aufl. 8. Gotha, Besser. n. 6 M. [S. ob. Bd. XV. S. 509.] — Sammelmappe, pädagogische. Hft. 40. 8. Leipzig, Siegismund u.

Volkening. n. 80 Pf. [S. ob. Bd. XV. S. 633.] Inhalt: Die harmonische Ausbildung v. Körper u. Geist in der Schule. Von K. Maass. — Auslese aus den Werken berühmter Lehrer und Pädagogen des Mittelalters. In's Deutsche übertragen von H. Schütze. 3. Heft. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 60 Pf. [S. ob. Bd. XV. S. 632 f.] — Falk, Reden, gehalten in den Jahren 1872 bis 1879. 1. Theil. Reden über die gesammte Unterrichtsverwaltung. 1. Heft. 8. Berlin, Kortkampff. n. 1 M. 20 Pf. — 2. Heft. 8. Ebenda. Subscr.-Pr. n. 1 M. 20 Pf. — Verhandlungen der Directoren-Versammlungen in den Provinzen d. Königreichs Preussen seit dem Jahre 1879. 4. Bd. 5. Directoren-Versammlung in der Provinz Schlesien. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 3 M. [S. ob. S. 126.] — Salzmann, Konrad Kiefer oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Kinder. Heft 1. (K. Richter's pädagogische Bibliothek. Heft 86.) 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 50 Pf. — Wyss, F., pädagogische Vorträge zur Fortbildung der Lehrer. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 1 M. — Anzeiger für die neueste pädagogische Literatur. Herausgegeben von E. Stötzner. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 1 M. — Archiv, pädagogisches. Herausgegeben von Krumme. 22. Jahrg. 1880. (10 Hefte.) 1. Heft. 8. Stettin, v. d. Nahmer. pro cplt. n. 16 M. — Beobachter, pädagogischer. Wochenblatt für Erziehung und Unterricht. Neue Folge. 6. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Zürich, Verlags-Magazin. pro cplt. n. 3 M. 60 Pf. — Blätter, christlich-pädagogische, für die österreichisch-ungarische Monarchie. 3. Jahrg. 1880. Nr. 1. 8. Wien, Steckler und Erben. pro cplt. n. 4 M. — Blätter, pädagogische, für Lehrerbildung und Lehrerbildungsanstalten, herausgegeben von C. Kehr. 1880. Nr. 1. 8. Gotha, Thienemann. n. 2 M. — Blätter, rheinische, für Erziehung u. Unterricht. Begründet von A. Diesterweg, fortgeführt von W. Lange. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. pro cplt. n. 8. M. — Bürgerschule, die. Eine pädagogisch-didactische Zeitschrift. Red. v. J. G. Rothang. 5. Jahrg. 1880. Nr. 1. 8. Wien, Sallmayer'sche Buchh. pro cplt. baar 5 M. — Erziehung, die, der Gegenwart. Red. von W. Schröter. 8. Jahrg. 1880. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Dresden, Burdach. pro cplt. n. 4 M. — Jahrbuch, pädagogisches. 1879. Herausgegeben von der Wiener pädagogischen Gesellschaft. 8. Wien, Klinkhardt. n. 3 M. — Kirchen- und Schulblatt, sächsisches. Red.: Schenkel. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Leipzig, Dörffling u. Franke. Halbjährlich n. 3 M. — Lehrerzeitung, allgemeine deutsche. Herausgegeben von A. Berthelt. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Lehrerzeitung, allgemeine österreichische. Herausgegeben von J. Heinrich. 8. Jahrg. 1880. Nr. 1. 8. Prag, Tempsky in Comm. Vierteljährl. n. 2 M. — Lehrerzeitung, schweizerische. Organ des schweizerischen Lehrervereins. 25. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1 u. 2. Frauenfeld, Huber. pro cplt. n. 4 M. — Magazin für Lehr- u. Lernmittel. Herausgegeben v. C. Schröder. 4. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Magdeburg, Friese. Vierteljährlich 50 Pf. — Monatsblatt des evangelischen Lehrerbundes. 8. Jahrg. 1880. Nr. 1 u. 2 8. Hamburg. Nolte. pro cplt. n. 3 M. — Monika. Zeitschrift für häusliche Erziehung. Red.: L. Auer. 12. Jahrgang. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 8. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. Halbjährlich n. 1 M. — Repertorium der Pädagogik. Herausgegeben von J. B. Heindl. Neue Folge. 14. Jahrg. 1880. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Ulm, Ebner'sche Buchh. pro cplt. n. 5 M. 40 Pf. — Schulblatt, evangelisches und deutsche Schulzeitung. Herausgegeben von F. W. Dörpfeld. 24. Bd. 1880. (18 Hefte.) 1. Heft. 8. Gütersloh, Bertelsmann. pro cplt. n. 6 M. — Schulblatt, katholisches.

26. Jahrg. 1880. (8 Hefte.) 1. Heft. 8. Ober-Glogau, Handel. pro cplt. n. 3 M. — Schulblatt, schlesisches. 9. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 8. Troppau, Buchholz und Diebel. pro cplt. n. 4 M. — Schulbote, der christliche. Wochenblatt für das deutsche Schulwesen und christliche Erziehung. Nr. 1. 4. Wolfenbüttel, Zwissler. Vierteljährlich n. 1 M. — Schulbote, süddeutscher. Eine Zeitschrift für das deutsche Schulwesen. Red.: F. Kübel. 44. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Stuttgart, J. F. Steinkopf. pro cplt. n. 4 M. — Schule, die deutsche. Centralorgan für sämmtliche Fragen der deutschen Schule und ihrer Lehrer. Herausgegeben von Ch. Nostiz. 6. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 8. Siegen, Montanus. Vierteljährlich n. 2 M. — Schulzeitung, freie deutsche. 34. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, hannoversche. Herausgegeben von H. Wegener. 16. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Hildesheim, Lax. Halbjährlich baar 3 M. — Schulzeitung, katholische. Red.: J. M. Herberich. 13. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Donauwörth, Buchh. d. kathol. Erziehungsvereins. Halbjährlich n. 3 M. — Schulzeitung, neue deutsche, Red.: P. Muskalla, 10. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Berlin, Schwartz'sche Buchh. Vierteljährl. n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung der Provinz Posen. Red.: R. Braun. 2. Jahrg. 1880. Nr. 1. Bromberg, Mittler'sche Buchh. Vierteljährlich n. 1 M. — Schulzeitung, preussische. Herausgegeben von L. W. Seyffarth. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Liegnitz, Krumbhaar. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, sächsische. Herausgeber: Berthelt, Lansky, Petermann. 24. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Schulzeitung, schleswig-holsteinische, eine pädagogische Wochenschrift. Red. von A. Stolley. 28. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Flensburg, Westphalen. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Studien, pädagogische. Neue Folge. Herausgegeben von W. Rein. Jahrg. 1880. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Pfeil. pro cplt. n. 3 M. 60 Pf., einzeln à Heft n. 1 M. — Turnzeitung, deutsche. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Strauch. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Volksschule, die deutsche. 11. Jahrg. 1880. (36 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährl. n. 1 M. — Volksschulfreund, der. Eine Zeitschrift, herausg. von G. Müller. 44. Jahrg. 1880. (26 Nrn.) Nr. 1. 4. Königsberg, Bone's Verlag. pro cplt. n. 3 M. — Zeitschrift d. Vereins dtscher. Zeichnenlehrer. Red. v. H. Hertzer. 7. Jahrg. 1880. (22 Nrn.) Nr. 1. 8. Leipzig, Haessel in Comm. Halbjährl. n. 4 M. — Zeitung, pädagogische. Hauptorgan des deutschen Lehrer-Vereins. Red.: A. Buchwitz. 9. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Berlin, Th. Hofmann in Comm. Vierteljährl. n. 1 M. 50 Pf. — Zeitung für das höhere Unterrichtswesen Deutschlands. Herausg. von H. A. Weiske. 9. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund u. Volkening. Vierteljährl. n. 1 M. 50 Pf. — Kehrein's, J., Handbuch der Erziehung und des Unterrichts. 3. Aufl., bearbeitet von A. Keller. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 3 M. — Lindner, G. A., pedagogia generale. 8. Wien, Pichler's Wittwe u. Sohn. n. 2 M. — Schorn, A., Geschichte der Pädagogik in Vorbildern und Bildern. 8. Aufl. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchh. n. 3 M. — Kellner, L., Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. Mit vorwiegender Rücksicht auf das Volksschulwesen. 3. Aufl. 1. Bd. 8. Essen, Bädeker. pro 1. — 3. Bd. n. 8 M. — Beiträge zur Uebersicht über das Leipziger Schulwesen. 1879. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Sort.-Conto in Comm. n. 1 M. 50 Pf. — Niedergesäss, R., Geschichte der Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung der Volksschule Oesterreichs. 8. Wien, Pichler's Wittwe u. Sohn. n. 1 M. — Schlosser, G., Bild und Bildung. Vortrag. 8. Braunschweig, Grünberg's Buchh. n. 1 M. — Dryander, E., über

christliche Charakterbildung. Vortrag. 8. Zeitz, Strien. n. 50 Pf., 2. Aufl. 16. n. 50 Pf. — Dörpfeld, F. W., der didaktische Materialismus. Eine zeitgeschichtliche Betrachtung und eine Buchrecension. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 1 M. 60 Pf. — Egger, E., observations et réflexions sur le développement de l'intélligence et du langage chez les enfants. 8. 2 fr. 50 c. — Gneist, R., die Simultanschule. Votum in der Beschwerdesache der Stadt Elbing. 8. Berlin, Springer. n. 60 Pf. — Maass, M., die Simultanschule und die General-Synode. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 50 Pf. — Seyffarth, L. W., die paritätische Schule. Ein Wort zur Verständigung über das Verhältniss der Volksschulen zu den Confessionen. 8. Liegnitz, Krumbhaar. n. 1 M. — Lempens, C., das Schicksal der Lehrer und die Ursachen des Lehrermangels. 8. St. Gallen, Fuhrimann. 2 M. 40 Pf. — Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Herausg. von W. Hirschfelder und H. Kern. 34. Jahrg. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. pro cplt. n. 20 M. — Central-Organ für die Interessen des Realschulwesens, herausg. von M. Strack. 8. Jahrg. 1880. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Berlin, Friedberg u. Mode. Halbjährl. n. 8 M — Zeitschrift für das Realschulwesen. Herausg. von J. Kolbe, A. Bechtel und M. Kuhn. 6. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Wien, Hölder. pro cplt. n. 12 M. — Studenten-Zeitung, allgemeine deutsche. 1. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Berlin, Ihring u. Fahrenholtz. Vierteljährl. n. 3 M. — Bahnen, neue. Organ des allgemeinen deutschen Frauen-Vereins. Herausg. von L. Otto und A. Schmidt. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, M. Schäfer. pro cplt. n. 3 M. — Strack, K., Geschichte der weiblichen Bildung in Deutschland. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 2 M. 40 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Beger, Thomas Morus und Plato. (Dtscher. Frauenanwalt 12.)
Bender, Schleiermacher's Theologie. (L. C. 1880 No. 2.)
Bergmann, reine Logik. (L. C. 3.)
Bernstein, Naturkraft und Geisteswalten. (Ausland 48.)
Bilharz, der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung. (Gegenwart 1880 No. 3 von W. Bolin.)
Breitinger, les unités d'Aristote avant le Cid de Corneille. (Revue crit. 51.)
Burckhardt, Cultur der Renaissance. (Historische Zeitschrift 43, 1 v. A. Horawitz.)
Cäsar, Christian Wolff in Marburg. (Zeitschrift für Math. und Physik 25, 1 v. Cantor.)
Carus, Temperament und freier Wille. (Ev. Kirchenztg. 49.)
Clifford, Seeing and Thinking. (Academy 399 v. Grant Allen.)
Dieterici, der Darwinismus im 10. und 19. Jahrh. (L. C. 50.)
Dieterici, die Philosophie der Araber im 10. Jahrh. (Revue critique 47 v. E. P. Goergens.)
Drossbach, über Kraft und Bewegung etc. (L. C. 3.)
Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss. (Revue crit. 1880 No. 1.)
Fechner, die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. (L. C. 51.)
Frohschammer, über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 4, 1.)
Frohschammer, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. (Ausland 48.)
Galeni, liber περὶ ἠθῶν. Recens. v. Müller. (L. C. 4.)

Gehrig, J. J. Rousseau. (L. C. 48.)
Göring, über menschliche Freiheit u. Zurechnungsfähigkeit. (Ausland 48.)
Golther, der moderne Pessimismus. (L. C. 51.)
Gwinner, Schopenhauer's Leben. (Lit. Rundschau 1879. 17 v. Helf.)
Hamerling, ein Wort über die Neuplatoniker. (Philologus 39. 1 v. H. Müller.)
Hartsen, die Philosophie als Wissenschaft. (Ausland 48.)
Heinze, die Lehre vom Logos. (Philologus 39, 1 v. H. Müller.)
Heigl, Plotini ad gnosticos. (Philologus 39, 1 v. H. Müller.)
Henne am Rhyn, Culturgeschichte des Judenthums. (Voss. Ztg., Sonntagsbeilage 50.)
Hering, die Mystik Luther's. (L. C. 51.)
Hoffmann, philosophische Schriften. Bd. 5. (Bl. f. lit. Unterh. v. Jung.)
v. Holtzendorff, Wesen und Werth der öffentlichen Meinung. (Revue du droit international 11, 5. 6 v. Brocher de la Fléchère.)
Honegger, Literatur und Cultur des 19. Jahrh. (Voss. Ztg., Sonntagsbeilage 49.)
Hoppe, die Scheinbewegungen. (Lit. Rundschau 15 v. Gutberlet.)
v. Humboldt, Ansichten über Aesthetik. (Im neuen Reich 48.)
Janitscheck, die Gesellschaft der Renaissance in Italien u. die Kunst.) (L. C. 51.)
Jodl, die Culturgeschichtschreibung. (Mittheilungen a. d. histor. Literatur 8, 1 v. F. Kirchner.)
Kellner, Hellenismus und Christenthum. (Philologus 39, 1 v. H. Müller.)
Kohn und Mehlis, Materialien zur Vorgeschichte des Menschen. Bd. 2. (Gött. gel. Anz. 50.)
Lessing's Hamburgische Dramaturgie von Schröter und Thiele. (Im neuen Reich 1.)
Lewes, Geschichte der Philosophie. (Ausland 48.)
Lindeblad, Plotinianae de pulchro doctrinae expositio. (Philologus 39. 1 v. H. Müller.)
Lommatzsch, Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus. (L. C. 3.)
Lorenz, über Gymnasialwesen, Pädagogik und Fachbildung. (Centralorg. f. d. Interessen d. Realschulw. VIII, Jan. v. Hamann.)
Mayer, Geschichte der geistigen Cultur in Niederösterreich. (Histor. Zeitschrift 43, 1 v. Krones.)
Meylan, Jean Jacques Rousseau. (Mitthlgn. a. d. histor. Lit. 8, 1 von J. Schirmer.)
J. St. Mill's Selbstbiographie. (Ausland 48.)
Paludan-Müller, das Sichtbare u. das Unsichtbare. (Friedensbote 12.)
Perty, Erinnerungen aus dem Leben eines Natur- und Seelenforschers. (Lit. Rundschau 16 v. Schanz.)
Pestalozzi's ausgew. Werke, her. v. Mann. (Dtsche. Schulztg. 50.)
Plotinus, rec. Müller. 1. (Philologus 39, 1.)
Plotinus, übersetzt v. H. Müller. (Philologus 39, 1.)
Proelss, vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniss. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 4, 1.)
de Quatrefages, das Menschengeschlecht. (L. C. 3.)
Reich, Staat der Zukunft. (Revue du droit international 11, 5. 6 von Brocher de la Fléchère.)
Ribot, la psychologie allemande contemporaine. (The journal of speculative philosophy 1880, 1 v. J. Watson.)
Ritter, Philo und die Halacha. (L. C. 48 v. H. Str(ack).)
Rocholl, die Philosophie der Geschichte. (Lit. Rundschau 1879. 17 von Jodl.)
Rottenburg, vom Begriff des Staates. (Vierteljschr. f. Volkswirthsch. 64.)

J. J. Rousseau, jugé par des Genevois d'aujourd'hui. (L. C. 51.)
Sachse, Geschichte und Theorie der Erziehung. (L. C. 48.)
Saint-Hilaire, über Metaphysik. (L. C. 51.)
Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften. (L. C. 48.)
Schellwien, das Gesetz der Causalität in der Natur. (Ausland 48.)
Schleiermacher's Reden über die Religion von B. Pünjer. (L. C. 49.)
Schmidt, die Darwin'schen Theorien etc. (Ausland 48.)
Schulze, die confessionelle Volksschule u. die Simultanschule. (Schulbl. d. Prov. Brandenburg 1880, Jan., Febr.)
Schwarz, zur Reform des europäischen Unterrichtswesens. (L. C. 3.)
Sidgwick, H., Ethics. (Vierteljahrsschr. f. Philos. 4, 1 v. G. v. Gizycki.)
Sidgwick, H., the methods of Ethics. 2. ed. (Vierteljschr. f. Philos. 4, 1 v. G. v. Gizycki.)
Spencer, ceremonial institutions. (Principles of sociology part. IV.) (Academy 403 v. Grant Allen.)
Spielmann, Unsterblichkeit und künftiges Leben. (Zeitschr. f. Gymnasialwesen 1879, 11.)
Splittgerber, aus dem inneren Leben. (Evang. Kirchenztg. 1880, 2.)
Steudel, Philosophie im Umriss. II, 1. Kritik der Sittenlehre. (Ausland 48.)
Strümpell, die Geisteskräfte d. Menschen etc. (Ztschr. f. Lehrerinnen 3.)
v. Sturzynski, Adam Smith als Moralphilosoph. (Vierteljschr. f. Volkswirthschaft 64.)
Viehoff, Goethe's Leben, Geistesentwickelung etc. (Rev. crit. 49 von A. Fécamp.)
Vogt, die Kraft. (L. C. 3.)
Wekerle, zeitgemässe Reform der Filosofie. (Ausland 48.)
Wichmann, l'art poétique de Boileau dans celui de Gottsched. (L. C. 48.)
Wiener, die Begründung der Sittenlehre und ihre geschichtliche Entwickelung. (L. C. 51.)
Xénophon économique par Pierrot. (Revue crit. 50.)
Xenophon's Oekonomikus v. Lincke. (Rev. crit. 50.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von Herm. Ulrici. Halle. Bd. 76. Heft 1. Prof. Dr. Ed. Rehnisch, zur Kritik herkömmlicher Dogmen und Anschauungsweisen der Logik, insbesondere des Lehrstücks vom Schluss. — Dr. Jul. Bruno Weiss, Untersuchungen über Friedrich Schleiermacher's Dialectik. 2. Theil, 2. Abschnitt, 2. Hälfte. — Dr. E. Dreher, zum Verständniss der Sinneswahrnehmungen. 6. Art. — Dr. W. Wiegand, Leibniz als Religions-Friedenstifter. — Recensionen: Prof. Dr. Fr. Hoffmann, Dr. R. Friese, Stimmen aus dem Reich der Geister. — H. Ulrici, meine Stellung zum sogen. Spiritismus. — Dr. V. Knauer, Dr. J. Capesius, die Metaphysik Herbart's etc. — Prof. Dr. Fr. Schmid-Schwarzenberg, M. Drossbach, über Kraft und Bewegung etc. — Prof. Dr. Lasson, A. Fouillée, L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France. — D. A. Jung, Immanuel Hermann v. Fichte (Nekrolog). — Prof. Dr. Hoffmann, Friedrich Zöllner, die transscendentale Physik und die sogenannte Philosophie. — Bibliographie.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nr. XVII. January 1880. E. Montgomery, The dependence of Quality on Specific Energies. — L. S. Berington, Determinism and Duty. — Hugh Mc. Coll, Symbolical Reasoning. — C. Read, The Philosophy of Reflection. — Prof. Bain, John Stuart Mill

(concluded). — Notes and Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

The Journal of speculative Philosophy. Ed. by Wm. T. Harris. St. Louis. Mo. Vol. XIV. Nr. 1. A. E. Kroeger, Kant's Critic of Pure Reason, criticised and explained by Himself. (Tr.) — M. Tuthill, The Method of Thought. — J. Hutchison Stirling, Professor Caird on Kant. — E. Caird, Kant's Deduction of the Categories, with special Relation to the Views of Dr. Stirling. — Notes and Discussions. — Book Notices. — Books received.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1879. Nr. 12. Guyau, de l'origine des religions. — B. Perez, l'éducation du sens esthétique chez le petit enfant. Notes et documents: Ch. Richet, de l'influence des mouvements sur les idées. — J. Delboeuf, sur le dédoublement du moi dans les rêves. — C. Henry, les manuscrits de Sophie Germain et leur récent éditeur. — Analyses et comptes rendus: G. H. Lewes, the study of psychology. — W. Wundt, der Spiritismus; H. Ulrici, der sog. Spiritismus eine wissenschaftliche Frage. — Lange, Histoire du materialisme et critique de son importance etc. — Correspondance. — Revue des périodiques. — 1880. Nr. 1. Espinas, le sens de la couleur; son origine et son développement. — G. Sèailes, Philosophes contemporains: M. Vacherot. — Boirac, les problèmes de l'éducation. — Notes et Documents: Dr. S. Wilks, Notes sur l'histoire de mon perroquet dans ses rapports avec la nature du langage. — Analyses et comptes rendus: Herbert Spencer, the data of Ethics. — Fouillé, L'idée du droit en Allemagne, en Angleterre et en France. — V. Brochard, de l'erreur. — Frohschammer, Monaden und Weltphantasie. — Macfarlane, Principles of the algebra of Logic with exemples. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Philosophische Monatshefte. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Progamme des cours de philosophie dans l'enseignement supérieur en France. — 1880. Nr. 2: J. Delboeuf, le sommeil et les rêves. — III., Leurs rapports avec la théorie de la mémoire. — A. Espinas, le sens de la couleur; son origine et son développement (fin). — G. Séailles, Philosophes contemporains: M. Vacherot (fin). — Analyses et comptes rendus: Barthélemy Saint-Hilaire, de la Métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science, pour servir d'introduction à la Métaphisique d'Aristote. — Notices bibliographiques: Paul Janet. Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes. — Alfred Fouillée. Histoire de la philosophie (2e éd.) — Simonin (Amédée), Histoire de la psychologie. — L. Foucou, Aperçu d'une nouvelle logique. — A. Matinée, Platon et Plotin. — A. van Weddingen, L'Encyclique de Léon XIII. sur la restauration du thomisme. — Giacomo Barzellotti. the Ethics of Positivism. — Arnoldt. Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt. — Julius Janitsch, les jugements de Kant sur Berkeley. — Sylveo Romero, a Philosophia no Brasil.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit.

Mitgetheilt von H. Vaihinger.

I. Einleitendes.

1) In R. Reicke's Kantiana, dieser schätzbaren und so oft schon mit Erfolg benutzten Materialiensammlung, findet sich Pag. 53 auf des Herrn Consistorialrath und Professor Dr. Sam. Gottl. Wald sechste Frage:

„Welche Recensionen lieferte er (Kant) in die ersten Jahrgänge der „A. L. Z.?"

folgende Antwort „Seiner Spectabilität" Prof. Kraus:

„Mir ist nicht bekannt, dass er auch nur eine einzige Recension für „die A. L. Z. geliefert hat. Er traute sich den klaren und lebhaften „Stil nicht zu, den, wie er meinte, Recensionen haben müssten. Seit „1788 weiss ich gewiss, dass er der A. L. Z. nichts geliefert hat, und „ich glaube kaum, dass er es vorher gethan, obgleich ich mich er„innere, dass ihm selbst noch im Jahre 1788 Schütz um eine Re„cension sehr anlag, die am Ende ich für ihn übernehmen musste. „Sie war über Ulrich's Eleutheriologie; Kant hatte einen kleinen „Aufsatz über diese Schrift gemacht, und ich musste aus seinem Auf„satze eine Recension machen."

Die Vermuthung von Kraus, Kant habe der A. L. Z. keine Recension geliefert, ist bekanntlich irrig. Kant lieferte sogleich für den ersten Jahrgang der A. L. Z. 1785, Bd. I, 17 ff. und IV, 153 ff. eine ausführliche Recension der beiden ersten Theile von Herder's „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit". Er lieferte für den zweiten Jahrgang 1786 (Bd. II, 113 ff.) eine Recension von Hufeland's „Versuch über den Grundsatz des Naturrechts". In demselben Jahrgang benutzte Schütz einen Brief Kants über Mendelssohns Morgenstunden, jedoch ohne Kants ausdrückliche Einwilligung, zu seiner Recension der genannten Schrift.

(A. L. Z. 1786 Bd. I, p. 55 u. 56) [1]). Mit Kants Bewilligung benutzte Reinhold in seiner Recension des Eberhard'schen Philosophischen Magazins, A. L. Z. 1789. Bd. II, 581 ff. Notizen, die ihm Kant zur Verfügung gestellt hatte. (Vgl. meine Abhandlung: Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena. Phil. Mon. XV, 517, 522.)

Wie sehr Schütz auf Recensionen aus der Feder Kants erpicht war, ist auch zur Genüge aus den Briefen Kants an Schütz bekannt, ebensosehr aber auch wie wenig Kant dazu aufgelegt war. Dasselbe geht nun auch aus der oben mitgetheilten Bemerkung von Kraus hervor. Was aber mit vollster Deutlichkeit noch ferner aus ihr hervorgeht, ist, dass in der Recension von Kraus über Ulrichs Eleutheriologie ein kleiner Aufsatz von Kant uns erhalten ist.

An der Notiz von Kraus zu zweifeln ist nicht der geringste Grund, trotz seiner Unkenntniss des Umstandes, dass Kant schon 1785 und 1786 Recensionen an Schütz für die A. L. Z. geliefert hat, und trotzdem, dass seine als „gewiss" aufgestellte Behauptung, dass Kant seit 1788 in die A. L. Z. nichts geliefert hat, nur theilweise richtig ist. Denn entweder liegt ein Gedächtnissfehler vor (es handelt sich um einen Zeitraum von ca. 20 Jahren) oder war ihm jene Thatsache eben aus dem Grunde nicht bekannt geworden, weil die Recensionen, wie üblich in der A. L. Z. und überhaupt fast

1) Aufgefunden und abgedruckt von B. Erdmann, Kants Kriticismus S. 144 ff. vgl. S. 122. Woher Erdmann weiss, dass die Recension von Schütz ist, ist mir unbekannt. Dagegen ist mir bekannt, dass schon J. Ed. Erdmann in dem „Versuch einer wissensch. Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie" 1848, Bd. III, 1. Theil S. 241 sagt: „Die Recension von Mendelssohns Morgenstunden in der A. L. Z. 1786 Jan. hat einen Schluss von Kant selbst". Ich vermuthe, dass auch die in der Recension mit eckigen Klammern eingeschlossenen Stellen auf Benutzung Kant'scher Bemerkungen zurückzuführen sind. Denn die kritisirenden Bemerkungen sind in der A. L. Z. stets in runde Klammern eingeschlossen, wie das auch bei zwei solcher Bemerkungen im ersten Theile der betr. Recension (Pag. 2 u. 6) der Fall ist. Genau dasselbe Verhältniss findet Statt in der Reinhold'schen Recension des Eberhard'schen Philos. Magazins, A. L. Z. 1789, II, 581 ff. Dort sind Reinhold's eigene Bemerkungen in runde, die Kantischen in eckige Klammern eingeschlossen.

allgemein damals, anonym erschienen waren, und weil vielleicht Kant selbst, wie das ja heutzutage auch noch der Fall ist, seine Recensententhätigkeit nicht an die grosse Glocke hängte [2]).

Die Notiz von Kraus ist also trotz dieser Umstände ganz glaubwürdig, da er die Thatsache mit vollster Bestimmtheit bejaht und hier keine Irrung angenommen werden kann. Unter solchen Verhältnissen ist es auch für unsern Zweck gleichgültig, dass wir die Thatsache nicht aus den Briefen von Schütz an Kant bestätigen können: Denn diese Briefe sind vorhanden nur bis zum März 1787, mit Ausnahme eines Briefes von Schütz aus dem Jahre 1800. [3]). Auch ohne diese Unterstützung der Kraus'schen Behauptung steht dieselbe fest genug.

Ausserdem geht aus Kants 2. Brief an Reinhold vom 7. März 1788 hervor, dass Kant Ulrichs Eleutheriologie gelesen hat. Denn er schreibt an Jenen:

„Herr Ulrich arbeitet durch seine Oppositionsgeschäftigkeit wider seine „eigene Reputation; wie denn seine letztere Ankündigung eines mit „den alten gewöhnlichen Sophistereien aufgestutzten Naturmechanis„mus unter dem leeren Namen von Freiheit seinen Anhang gewiss „nicht vergrössern wird. Ueberhaupt ist es belehrend, wenigstens für „diejenigen, die sich nicht gern in Controversen einlassen, beruhigend „zu sehen, wie die, welche die Kritik verwerfen, sich in der Art, wie „es besser zu machen sei, gar nicht einigen können." u. s. w.

2) Auf Ulrich (1746 bis 1813) war ja Kant schon durch dessen *Institutiones logicae et metaphysicae, Jenae 1785,* resp. durch deren Recension in der A. L. Z. 1785, Bd. IV, 297 aufmerksam geworden. Denn des Verfassers und des Recensenten Einwänden gegen „das Fundament der Grenzbestimmung

---

2) Auch Borowski verneinte Wald's Anfrage entschieden; Reicke Kantiana 33. Wannowski schweigt, ib. 41, ist aber über die Beiträge in die Kanter'sche Zeitung ungewiss. Nur Schultz antwortet (ib. 38): „In der A. L. Z. anfangs, aber nur wenige". Wald selbst, (dessen Gedächtnissrede, nebenbeibemerkt, ebenso tief unter ihrem Gegenstande als Kant hoch über ihrem Verfasser stand) hält sich trotzdem (S. 7) nicht an Schultz' bestimmte Bejahung, sondern an Kraus' unbestimmte Bezweifelung.

3) Ich verdanke diese Notiz der freundl. Mitthcilung des Herrn Dr. R. Reicke, des verdienten Herausgebers der Kantiana und der in Aussicht stehenden, allgemein mit grosser Spannung erwarteten Kant-Correspondenz.

der reinen Vernunft" suchte er in der Vorrede zu den 1786 erschienenen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" die Spitze abzubrechen. Ob er Ulrichs *Institutiones* selbst gekannt hat, lässt sich nicht feststellen; vermuthlich nicht, sonst hätte er 1786 auch die anderen Einwände Ulrichs berücksichtigt, und 1788 wohl auch daran gedacht, dass Ulrich schon in seinen *Institutiones* gegen die Freiheit aufgetreten war. Er kündigt daselbst § 355 seine Eleutheriologie mit folgenden Worten an:

„Quae autem sit libertatis humanae ratio, unde commentitia ista „et utopica libertatis alicujus opinio, quam innoxia sit omnisque „periculi exsors Deterministarum sententia, quae sint e diverso „incommoda et pericula opinionis Indeterministarum etc. alio loco „actempore, peculiari scriptione, plenioris Eleutheriologiae initia „continente, dicetur".

Vgl. ib. § 230. 311. u. in der zugleich erschienenen *Theol. Natur.* § 109.

Die so angekündigte Schrift erschien denn im Herbst 1787 unter dem Titel: Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit. Zum Gebrauch der Vorlesungen in den Michaelisferien. Jena, in der Cröker'schen Buchhandlung. 1788.

Zur allgemeinen Charakteristik des Mannes, dessen *Institutiones,* wenn sie auch keinen dauernden Werth besitzen, doch für die Kantliteratur höchst wichtig sind, mag folgende Schilderung dienen, die ich Erdmann's Kant's Kriticismus S. 107 und 108 entnehme: „Ulrich hatte ursprünglich zu denen gehört, die ähnlich wie Platner von Leibniz selbst mehr abhängig geblieben waren, als von einem seiner Nachfolger oder Gegner. So wenig jedoch wie dieser hatte er sich von dem Eklekticismus unberührt erhalten, aber oberflächlicher sogar noch als jener hatte er zugleich noch aus Feders Schriften lernen können. In seinem Werke *(Institutiones)* erscheint er fast auf dem Wege Kantianer zu werden, obgleich dasselbe seinem Inhalte nach sich als ein durch Kant's Standpunkt in der Dissertation bedingter (?) Vermittlungsversuch zwischen Kant's Lehre von den Phänomenen und Leibniz Theorie der Noumene darstellt" [4]).

4) Weiteres über Ulrich vgl. J. E. Erdmann's Versuch u. s. w.

In seiner „Eleutheriologie" griff er Kant's Freiheitslehre an und bemerkte hier richtig den Punkt, auf dem dieselbe ruhte: die Subjectivität der Zeit, worüber die Recension selbst genügenden Aufschluss gibt. Der Angriff war geschickt gemacht in einer Darstellung, welche von Feder „meisterhaft deutlich" genannt wird. Das kleine Werk (106 S.) erregte grosse Aufmerksamkeit und wurde von den Gegnern Kant's lebhaft begrüsst. Zahlreiche Recensionen bekunden das lebhafte Interesse, das das Schriftchen erregte [5]). Der jüngere Snell (Frdr. Wilh. Dan.) vertheidigte seinen Meister gegen Ulrich's Angriffe in den im Jahre 1788 erschienenen „Vermischten Aufsätzen" (Giessen), deren dritter gegen die Eleutheriologie gerichtet ist. Die Schrift war etwa gleichzeitig mit Kant's Kritik der praktischen Vernunft erschienen, welche Kant nach dem 2. Briefe an Schütz vom 25. Juni 1787 (vulgo 25. Januar) um die Mitte des Jahres 1787 druckfertig gestellt hatte. Darin hatte ja Kant die in der Kritik der reinen Vernunft als erlaubte Hypothese nachgewiesene Idee der Freiheit als unbedingte Grundlage aller Sittlichkeit, als nothwendiges Correlat der Pflicht aufgestellt: der Mechanismus hat Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen, aber das Sittengesetz dringt uns den Begriff der Freiheit auf (Or. Ausg. S. 54). Damit griff er kühn in das Gebiet des *Mundus intelligibilis* hinein, weit hinaus über die Formalprincipien der Sinnenwelt (ib. 124). In diesen grossen Gedanken vertieft und wohl voll gespannter Erwartung auf die Aufnahme

---

III, a, 254. Eberstein Gesch. d. Log. u. Met. II, 435, 469. (Eberstein nennt die Eleutheriologie „eine der vorzüglichsten Schriften über diese Materie".)

5) Recensionen erschienen (ausser der Recension in der A. L. Z.) in folgenden Blättern:

1) Allg. Deutsche Bibliothek. Bd. LXXXVII, I, 123.
2) Oberdeutsche A. L. Z. Jahrg. 1789, I, 209.
3) Gothaische Gel. Zeit. Jahrg. 1787, II, 745.
4) Nürnberger Gel. Zeit. Jahrg. 1788, S. 505.
5) Tübinger Gel. Zeit. Jahrg. 1788, S. 130.
6) Göttinger Gel. Zeit. Jahrg. 1788, I, 337.
7) Feder's und Meiners Phil. Bibl., I, 226.
8) Cäsar's Phil. Annalen, I, 1, 152.

seines neuen Werkes, des zweiten Theils seines „kritischen Geschäfts", musste ihn die zugleich erschienene Schrift Ulrichs unangenehm berühren, der trotz der Hinneigung, die er in seinen Institutionen zum Kriticismus verrieth, doch in Hauptpunkten gegen ihn Opposition machte und in Jena ihm entgegenarbeitete. Diese Umstände mögen es erklären, warum Kant sich bewegen liess und sich bewogen fühlte, nach längerer Pause sich an einem recensirenden Blatte wenigstens indirect zu betheiligen.

Dass er gerade Kraus damit beauftragte, den kleinen Aufsatz in eine Recension umzuarbeiten, mochte darin seinen Grund haben, dass Kraus sich speciell mit der praktischen Philosophie beschäftigte: seine „Moralphilosophie" [6]), heutzutage leider wenig gekannt und wenig gelesen, ist ja ein dauerndes Zeugniss seines Interesses für dieses Gebiet. Auch hatte die glänzende Abfertigung, welche derselbe den unpassenden Angriffen von Meiners hatte angedeihen lassen, (1787 A. L. Z. N. 82) seine publicistische und polemische Befähigung im hellsten Lichte gezeigt.

3) Bei der bekannten grossen Pietät und kindlichen Verehrung, welche Kraus gegen den Meister hegte, ist zu erwarten, dass er dessen Aufsatz thunlichst wörtlich in seine Recension herübergenommen habe. Die Herauslösung dessen, was nun auf Rechnung Kants zu setzen ist, ist jedoch jenem Stilgefühl zu überlassen, das, um mit Leibniz zu reden, zwar „verworren" ist, logisch betrachtet, das aber doch mit annähernder Sicherheit das Kantische aus dem Gewebe herauszutrennen vermag. Freilich ist dies in diesem Falle darum schwierig, weil Kraus' Stil sich in vieler Hinsicht, nicht bloss in der Wahl der Ausdrücke, sondern auch im syntactischen Gefüge und insbesondere in der grossen Ausdehnung der Sätze dem Kantischen Stile annähert. Einen Hinweis auf den fremden Bestandtheil wird man mit Recht in der Bemerkung finden, dass „die ersten Grundzüge der Kant'schen Freiheitstheorie zum Eingang der Recension dargelegt" seien. So ist denn das Eigenthum Kants, wenn auch die Abscheidung im Einzelnen an den meisten

6) Nachgelassene philosoph. Schriften S. 51 bis 414.

Stellen stets problematisch bleiben muss, doch im Allgemeinen mit den besten philologisch-kritischen Mitteln gesichert. Fehlt uns auch das sicherste Mittel, die handschriftliche Sicherung — so wird doch dieser Mangel manuscriptlicher Verificirung genügend gedeckt durch das zuverlässige historische Beweismittel, das uns in Kraus' Angabe erhalten ist. Und was die dritte Klasse von Beweismitteln betrifft, so scheint mir insbesondere der Anfang der Recension schon durch mehr als ein bloss allgemeines, dunkles Stilgefühl als Kantisch erkannt werden zu können: es finden sich daselbst so viele charakteristische Stileigenthümlichkeiten vereinigt, dass Kants Verfasserschaft, wenigstens des Anfangs, augenfällig ist.

Etwaige methodologische Bedenken gegen den Versuch und das Gelingen einer solchen Scheidung möchten leicht durch den Hinweis auf ähnliche Fälle sich zurückweisen lassen: so hat neuerdings die durch Goethe umgearbeitete Bahrdt'sche Recension von Lavater's „Jonas" in den Frankf. Gel. Anz. 1773, 7. Mai, den Gegenstand kritischer Untersuchungen gebildet (vgl. Goethe, Hempel'sche Ausg. XXIX, 89. Biedermann, Goetheforsch. 343. Jul. Schmidt, Nat.-Zeit. v. 22. Dec. 1879). Ferner hat Suphan in der neuen Ausgabe der sämmtlichen Werke Herder's (Bd. IV, Berlin 1878 S. XII, 261 bis 271) in ganz entsprechender Weise das geistige Eigenthumsrecht Herders gewahrt [7]). Und eine solche

7) Herder hatte für die Allg. Deusche Bibl. eine Beurtheilung der Ramler'schen Oden eingesandt, welche Nicolai und Mendelssohn „zu strenge" fanden. Der letztere entschloss sich dazu, eine neue Recension zu verfertigen, „unter welche er einen Theil der Herder'schen verwebte". (S. Nicolai's Leben 1, 2, 310.) Diese Recension erschien mit Mendelssohns Chiffre Q, und ging sodann in dessen „Gesammelte Schriften" über. Bei der Herauslösung und Reclamirung des Herder'schen Antheils überlässt sich Suphan auch seinem allgemeinen Stilgefühl; „man vernimmt stellenweise Herders Ausdruck unverfälscht und nur etliche verbindlich beschönigende Wendungen verrathen den ängstlichen Zwischenredner". Eine ähnliche Aufgabe bietet auch die bekannte Garve-Feder'sche Recension, sowie die Goethe'sche Mitarbeiterschaft an Lavater's „Abraham" (G.'s Briefe an Lavater, S. 26) und an dem Roman der Laroche „Rosaliens Briefe" (G.'s Briefe an S. Laroche S. 30), und auch die gemeinsame Recension der Heyne'schen Homerausgabe durch Voss und Wolf. Ein weiteres Beispiel (Herauslösung Ritschl'scher Einflechtungen aus einer von

Wahrung ist auch hier nothwendig; denn jene Recension ist in die „Nachgelassenen philosophischen Schriften von Chr. Jac. Kraus“ (Herausgegeben von Hans von Auerswald, mit Vorrede etc. von Herbart, Königsberg 1812) aufgenommen worden. Sie ist daselbst S. 417 bis 434 abgedruckt mit einigen Abweichungen, die ich hinter dem Texte des Originaldruckes bemerkt habe. Was daher Herbart dort (Vorw. XV—XX) gegen diesen Aufsatz sagt, ist nunmehr als gegen Kant selbst, nicht gegen Kraus gerichtet zu betrachten, oder gegen Kraus nur, weil und insofern er sich mit Kants Ausführungen identificirt hat.

II. Originaltext der Kant-Kraus'schen Recension [1]).

Vorbemerkung: Die dem Vermuthen nach von Kraus herrührenden Stellen sind in eckige Klammern eingefasst.

Numero 100.

Allgemeine Literaturzeitung.

Freytags, den 25ten April 1788.

Philosophie.

JENA, in der Crökerschen Buchh.: *Eleutheriologie* oder *über Freyheit und Nothwendigkeit*, von *Johann August Heinrich Ulrich*. Zum Gebrauch der Vorlesungen in den Michaelsferien. 1788. 7½ B. 8. (6 gr.)

Der Unterschied des Physischen und des Moralischen am Menschen, in so fern er einerseits, als Unterthan der Natur, den unabänderlichen Einfluss ihrer Ursachen fühlt, und, nach ihren bestimmten Gesetzen alle Handlungen vorher zu berechnen und hinterher zu erklären, durch seinen Verstand selbst angewiesen ist, und andererseits, als Gebieter über die Natur, sich eine von ihr unabhängige Selbstthätigkeit zutrauet, und sich eigene Gesetze giebt, nach welchen, trotz allem fremden Einflusse, die künftigen Handlungen einzurichten, er für ein unerlassliches Gebot erkennt, und die vergangenen, laut Aussprüchen eines Richters in seinem Inneren, unerbittlich billigt oder verdammt: dieser Unterschied ist der gemeinsten Vernunft geläufig; und [freylich sie müsste — welches sie weder kann noch darf —] sie müsste aufhören, das, was ist und geschiehet, von dem, was seyn und geschehen soll, zu unterscheiden, wenn sie denselben verkennen, oder bezweifeln wollte. Hingegen der Zusammenhang dieses Physischen und Moralischen im Menschen, in so fern er eben dieselben Handlungen, nicht nur nach Verhältnissen der bestimmten Naturnothwendigkeit, son-

---

ihm diaskeuastisch umgearbeiteten Recension Schöne's) s. bei Ribbeck, Ritschl's Leben I, 321.

dern auch in Beziehung auf eine unbedingte Selbstthätigkeit, und zwar beides zusammen, gedenken soll, überschreitet alle Fassung seines Geistes, der, je nachdem er es versucht, diese Handlungen, entweder gemäss dem Bedürfnisse des Verstandes, als durch Natur bestimmt, oder, gemäss dem Erfordernisse der Moralität, als durch Freyheit hervorgebracht, anzunehmen, bald einsiehet, dass er im ersteren Fall das Wesen der Sittlichkeit, und im andern den Gebrauch des Verstandes aufgeben müsse, und sonach, da keines von beiden sich aufgeben lässt, gewahr wird, dass hier ein Geheimniss vor ihm liege. Was bleibt nun in Absicht dieses Geheimnisses für das Nachdenken übrig? Nichts, als zuerst den wesentlichen Unterschied des Natürlichen und Sittlichen in das helleste Licht, und gegen alle Zweifel und Einsprüche des sich dawider sträubenden Vorwitzes in völlige Gewissheit und Sicherheit zu setzen, und alsdann durch kritische Erforschung unseres gesammten Erkenntnissvermögens befriedigenden Aufschluss darüber zu suchen, warum der Zusammenhang jener beiden Verknüpfungen unbegreiflich sey, und (obschon sich nicht ergründen lässt, auf welche Weise Natur und Freyheit im Menschen zusammenhängen) in wiefern dennoch sich ohne Widerspruch gedenken lasse, *dass* beide wirklich in ihm vereinigt Statt haben. Das scheint allerdings sehr wenig zu seyn, und ist freylich auch weniger, als lüsterne Wissbegierde verlangt, ob zwar wohl so viel, als die Zwecke des Lebens nur immer erfodern mögen. Wenn nun aber vollends bey den Untersuchungen, die uns jenen Aufschluss gewährten, es sich offenbarte und auswiese, dass, eben durch die Begränzung ihres Wissens, die Vernunft, die sonst in ihren Speculationen über das Theoretische und Praktische mit sich selbst zerfällt, in Absicht auf beides zur vollkommensten Harmonie gelangte, und, eben durch die Erörterung seines Unvermögens, Natur und Sittlichkeit mit einander zu paaren, unser Geist die erfreulichsten Blicke in eine von der Sinnenwelt unterschiedene Verstandeswelt, und die erwünschtesten Aussichten über seine Bestimmung und Würde gewönne; so wäre es in der That Kurzsichtigkeit, wenn man über die Begränzung unseres Wissens und über das Unvermögen unseres Geistes Klage erheben, und Unverstand, wenn man sich weigern wollte, zu gestehen, was gleichwohl unläugbar ist, dass nemlich das wichtigste und anziehendste aller Probleme der Vernunft für uns hienieden unauflöslich sey. Indessen mag man diess alles noch so klar zeigen, so wird man darum nicht weniger von Zeit zu Zeit noch immer Versuche, das Problem zu lösen, zum Vorschein kommen sehn; denn so ist es nun einmal mit dem Menschen bewandt, dass er in Sachen des Nachdenkens vornemlich über dunkele, und eben darum reizende Gegenstände zu allem eher, als zur Erkenntniss seiner Unwissenheit gelangt, und zu allem leichter, als zum Geständnisse seiner Unfähigkeit sich überwindet; und so muss es wohl seyn, da dergleichen Versuche nicht etwa, wie ähnliche, welche überschwängliche Erfindungen in der Mathematik betreffen, von Anfängern und Stümpern in der Wissenschaft, sondern oftmals von Männern herrühren, deren Einsichten und Kenntnisse kaum argwöhnen lassen, dass sie, welches gleichwohl immer der Fall ist, den eigent-

lichen Fragepunkt der Aufgabe missverstehen, oder eine Bemäntelung der Schwierigkeiten für eine wirkliche Auflösung derselben verkennen würden; wovon auf alle Weise die gegenwärtige Schrift einen Beleg abgiebt. Der [eben so scharfsinnige als gelehrte] Verfasser derselben bemühet sich darin, das System der durchgängigen Naturnothwendigkeit aller menschlichen Kraftäusserungen, unter dem Namen des *Determinismus*, als das einzig richtige darzustellen, und in Absicht der Sittlichkeit nicht nur als mit ihr verträglich zu erklären, sondern auch als ihr förderlich anzupreisen. Neue, auch nur Wendungen und Methoden, geschweige Gründe und Beweise hierüber verlangen, hiesse den Gegenstand der Bearbeitung, an welchem seit Jahrtausenden der menschliche Geist sich versucht und erschöpft hat, misskennen. So wie daher einerseits, was die Richtigkeit dieser Lehre selbst betrift, alles *wie gewöhnlich* darauf hinausläuft [3]), dass, was nur irgend durch den äusseren oder inneren Sinn sich wahrnehmen lässt, in so fern es durch den Verstand begriffen werden soll, auch dem Erfodernisse des Verstandes gemäss, mit Ausschliessung des Ohngefährs nothwendige Bestimmung haben, und sonach der Mensch, als Naturwesen, auch unter Naturgesetzen stehen müsse; (ein Satz, der allerdings unwiderleglich ist, aber nur noch immer den Fragepunkt zurücklässt, ob denn der Mensch durchaus nur als Naturwesen anzusehen sei?) so läuft andererseits, über das Verhältniss der physischen Nothwendigkeit zu der Moralität, alles wiederum, und, gewisse logische Förmlichkeiten abgerechnet, *namentlich fast ganz so*, wie in dem bekannten *Versuche einer Sittenlehre für alle Menschen* [3]), auf einen Fatalismus hinaus, der den ächten Begriffen von Verpflichtung und Zurechnung weiter keinen Bestand lässt. Das wird keinen Sachkundigen befremden; aber was uns denn doch befremdet hat, ist theils die Insinuation des Vf. S. 8 „sich keine Zurückhaltung und absichtlich klügelnde Zweydeutigkeit oder Unbestimmtheit [4]) erlaubt zu haben"; theils die Zuversicht, womit er in der an die *Lieblinge seiner Seele*, das heisst, seine werthesten Zuhörer, gerichteten Dedication „nichts mehr wünscht, als dass sie in dieser seiner Lehre alle die Beruhigung und Zufriedenheit finden möchten, die er selbst davon erfahren habe, und sie auffodert, durch ihr Beyspiel zu zeigen, dass richtig, (zu verstehen, so wie er hier dargestellt ist,) gefasster Determinismus die Sittlichkeit nicht aufhebe, sondern stütze." In der That macht beides, verglichen mit dem Vortrage und Inhalt der Schrift, mit einander zum Theil einen wunderlichen Contrast, und es wird gewiss wohlgethan seyn, diesen durch folgende Beleuchtung des Hauptgedankens für den Leser in näheren Augenschein zu setzen. Da nemlich das *Sollen* ein *Können*, mithin das von allem, was wirklich geschieht, unabhängige Sollen, ein ebenmässig von allem, was wirklich geschieht, unabhängiges Können; oder sittliche Verbindlichkeit ursprüngliche Selbstthätigkeit voraussetzt, die nun eigentlich dasjenige ist, was man unter *Freyheit* zu denken hat, und doch nicht zu begreifen weiss: so sucht der Vf., um dieser Unbegreiflichkeit auszuweichen, umgekehrt einen Uebergang von dem Können zu dem Sollen zu finden. Nun giebt es allerdings ein Können, das auch wohl Freyheit heisst, und doch ganz ver-

ständlich ist; so fern nemlich der Mensch, nicht wie die Maschine, durch Stoss, oder, wie das Thier, durch Gefühl, sondern durch Gedanken wirksam ist; und so fern alle Gedanken, die dem Menschen vermittelst des inneren Sinnes, nur irgend gegenwärtig werden und zur Wahrnehmung sich anbieten mögen, in Rücksicht ihres Entstehens, Ausbleibens, Wiederkommens, der Zunahme und Abnahme ihrer Klarheit, Lebhaftigkeit und Wirksamkeit, kurz in Rücksicht ihrer Erscheinung und Abwechselung eben sowohl, wie alle andere Phänomene der Sinnenwelt, sich müssen begreifen und erklären lassen. Und das ist es auch, wovon der Vf. ausgeht, wenn er die Freyheit unter andern (S. 59) durch die Verbesserlichkeit unserer praktischen Erkenntniss *) erklärt, und, bey dem Aufzählen der Ursachen, wovon die Erwerbung und Entwickelung der praktischen Erkenntniss abhange, z. E. theils der Gelegenheit, des Unterrichts, der Erfahrung, theils des vorsätzlichen Nachdenkens, der vorsätzlichen Aufmerksamkeit, Uebung u. s. w., in Absicht des letzteren freymüthig überall, besonders S. 62, hinzufügt: „dass alles diess Vorsetzliche selbst wieder von tausenderley Umständen abhange, die in der gesammten Verknüpfung (der physischen Ursachen) *) liegen.“ Diess Geständniss erheischt freylich sein System durchaus, indem alles Psychologische, in Absicht der Erklärbarkeit, als Gegenstand der Wahrnehmung, sich an die Reihe des Mechanischen, Chemischen, Organischen anschliesst, und damit als eben so viel besondere Nebenarten, die Hauptgattung des *Physischen* bildet. Aber nun der Uebergang von dieser Namenfreyheit, die nichts als *Naturnothwendigkeit* ist, zu der davon ganz abgeschnittenen Moralität, oder von diesem abhängigen Können zu dem absoluten Sollen? — Der Uebergang? Ja statt den zu zeigen, worauf doch eben alles ankam, klagt der V. S. 17 „der Begriff des absoluten Sollens, (der freylich der eigentliche Plagegeist für den empirischen Moralisten ist,) sey einer der schwersten in der ganzen Moral, dessen Untersuchung er sich auf eine andere Zeit vorbehalte;“ bittet S. 38 seine Zuhörer, „sich an dasjenige zu erinnern, was sie in den moralischen Vorlesungen bey der mühsamen Entwickelung der Idee von Pflicht über das absolute Sollen gehört haben“ und wovon leider der Leser nichts weiss; feilscht und dingt die Richtigkeit seiner Lehre wenigstens auf Halbscheid, in Absicht des Zukünftigen, wenn gleich nicht in Absicht des Vergangenen, zu retten; bis am Ende die Wahrheitsliebe ihm noch, unter den Verbesserungen und Zusätzen auf der vorletzten Seite, die naive Frage ablockt: „was wäre es denn nun, wenn alles Sittliche sich zuletzt auf etwas Physisches zurückbringen liesse?“ — Was es denn wäre? — Nun wohl weiter nichts, als dass es denn zuletzt gar nichts Sittliches gäbe, und mit dem Unterschiede des Physischen und Moralischen zugleich der Unterschied dessen, was ist oder geschieht, und dessen, was seyn oder geschehen soll, verschwände. Das ist ja aber eben die Theorie, in Rücksicht welcher der Vf. die Lieblinge seiner Seele aufgefordert hat, sie durch ihren Wandel zu widerlegen. Doch wie gesagt, der Vf. thut unter andern auch Anträge auf Halbscheid. „Der Mensch soll (heisst es S. 63. 82 etc.) anders oder besser werden; auch kann er es werden; *nur kein Mensch*

kann schon jetzt anders oder besser seyn als er ist." Also nur *schon jetzt* und *bis jetzt* nicht. Wie aber wenn aus dem fortfliessenden *Jetzt* das Immer entstände, wie aus dem fortfliessenden Punkt die Linie entsteht, und von jeder Stelle der zukünftigen und vergangenen Zeit das Jetzt eben so gälte, wie von jeder Stelle der Linie, hinauf und hinab betrachtet, der Punkt gilt? In der That wenn alles Künftige so gut dereinst gegenwärtig seyn wird, als alles Vergangene bereits gegenwärtig gewesen ist; so muss das menschliche Thun und Lassen, wenn es allemal *bis Jetzt* durch Nothwendigkeit bestimmt ist, auf gleiche Weise auch für alle Folgezeiten ins Unendliche hin bestimmt seyn; als welche Folgezeiten das zur Grenze der Nothwendigkeit angenommene Jetzt der Reihe nach ins Unendliche hin durchwandern muss: [oder wenn der Vf. das läugnen wollte, so müsste er behaupten, dass z. B. das Thun und Lassen der Jenenser im verflossenen Jahr, jetzt nach dem Ende des Jahres durchaus nothwendig so, wie es war, vor dem Anfange desselben aber nicht nothwendig so, wie es war; und auf gleiche Weise alle Handlungen aller Menschen in aller Zeitfolge zwar zurück, von B nach A gesehen, unmöglich anders, aber vorwärts, von A nach B gesehen, ganz anders möglich gewesen seyn: welchem nach einerley Urtheil über einerley Sache, objectiv genommen, zugleich wahr und falsch wäre: eine Unbegreiflichkeit, die grösser ist, als diejenige, welche durch Umgehung der sittlichen Freyheit vermieden werden sollte, und in die nicht etwa nur der Vf. aus Versehen gerathen ist, sondern auf demselben Wege [7]) trotz aller Vorsicht, jedermann unabänderlicher Weise am Ende sich verwickeln muss.] Und so zeigt es sich denn nach aufgehobenem Blendwerke, welches mit dem *Jetzt* und *Schon* und *Einst* gespielt wird, augenscheinlich, dass der Hauptgedanke des Vf. schlechterdings unhaltbar, und seine Schrift, trotz der Zuversicht, die er darauf gesetzt hat, nichts als ein überflüssiger Beytrag zu dem Beweise des an sich klaren Satzes ist: *dass Freyheit,* so wie sie der Sittlichkeit zum Grunde liegt, *sich nicht begreifen lasse,* und so wie sie sich begreifen lässt, nicht der Sittlichkeit zur Grundlage dienen könne; sondern vielmehr dahin abzwecke, die ganze moralische Verstandeswelt, die auf persönlicher Selbstmacht beruhet, in eine physische Sinnenwelt zu verwandeln, wo alles nach einer anderswoher bestimmten und unabänderlichen Naturnothwendigkeit fortgehet, und wo, (so fern (S. 90) niemand zu dem jedesmaligen Zustande seines sittlichen Werths oder Unwerths, durch seine vorsätzliche Bemühungen eigentlich etwas beygetragen hat, oder hat beytragen können,) [8]) weder ein Mensch, als welcher nur Ursache, nicht Urheber ist, an seinem oder anderer Thun und Lassen, noch sogar die Gottheit, als welche in allem ihr Werk, und nur sich selbst handeln siehet, an uns insgesamt das mindeste zu tadeln finden kann, und wo nicht mehr von Pflichten und Verbindlichkeiten, sondern nur von Thaten und Begebenheiten, nicht mehr von Verdienst und Schuld, von Tugend und Laster, sondern nur von Glück und Unglück, Vergnügen und Leiden die Rede seyn darf: in eine Welt, in Absicht welcher nichts übrig bleibt als die schwindelnde Vernunft durch die Phantasie, diese leidige Trösterin, in den wilden [9]) Traum

von einer Vorsehung einwiegen zu lassen, welche an der Naturkette der nothwendigen Ursachen, unter deren Erfolgen manche kraft eines wohlthätigen Wahnes uns freye Handlungen zu seyn scheinen, alle Menschen und alle vernünftige Wesen oder Personen als lauter wirkliche Automate, die einen später, auf dem Umwege so genannter Laster, die andern früher, auf dem Richtwege vermeyntlicher Tugend, zu einem gemeinsamen äussersten Ziele der Glückseligkeit mechanisch hinbewegt. Wie ein System dieser Art, [(obwohl nicht leicht ein Mann von Nachdenken seyn mag, dem es nicht irgend einmal durch den Kopf gegangen,)] völlige Zufriedenheit gewähren könne, ist an sich sonderbar; vollends aber auf Seiten des Vf. befremdlich, weil er selbst eine erhebliche Bedenklichkeit dagegen geäussert hat. In dem polemischen Theile nemlich seiner Schrift, der wider die Kantische Theorie der Freyheit gerichtet ist, [(eine Theorie, würdig eines ächten Weltweisen, der auf wissenschaftliche Gewissheit dringt, wo sie nur irgend zu haben ist, aber auch Unwissenheit redlich[10]) anerkennt, wo ihr gar nicht abgeholfen werden kann, und von welcher[11]) die ersten Grundzüge zum Eingange dieser Recension dargelegt sind,)] gesteht Herr *U.* gerade zu (S. 33), dass diese Theorie unwiderleglich seyn würde, wenn man den Satz als ausgemacht zugestünde, dass die Zeit eine bloss subjective Form der Erscheinungen sei; woraus ganz klar das Bedenken hervorgehet, dass, wenn man weder diesen Satz selbst umstossen, noch den Beweis, worauf derselbe ruhet, entkräften könnte, diese Theorie ihre Richtigkeit haben und sonach die Zufriedenheit, welche das derselben entgegengesetzte System dem H. *U.* abgewonnen, blosse Täuschung gewesen sein müsse. Gegen diese Besorgniss[12]) kann er sich nur dadurch sichern, dass er die völlige Unstatthaftigkeit jenes Satzes oder eigentlich des dadurch ausgedrückten Gedankens[13]) einleuchtend darthue; für welches Unternehmen, wenn es ihm gelingt, ihm die Gegner sowohl als die Kenner der Kantischen Philosophie und der Urheber selbst danken würden; jene, weil sie eben dadurch ein Mittel bekämen, sich über die, wie es bisher schien, nur mittelst jenes Satzes auflöslichen Antinomien der Vernunft hinwegzusetzen, und sich mit Hoffnung eines vollkommenen Sieges zu schmeicheln, diese, weil sie davon unerwartete Aufschlüsse über die menschliche Erkenntniss gewönnen, dergleichen ihnen willkommener sind denn Systeme, als welche sie nur lieben, so fern[14]) ihnen dadurch unentbehrliche und erwünschte Aufschlüsse gewährt werden. Allein wider jenen Satz ist es nicht mit blossen Gegenerklärungen (wie hier S. 33. „Derselbe sey, man sage, was man wolle, durch alles noch nicht erwiesen, und dasjenige, was darüber so oft auch von ihm gesagt worden, noch nicht beantwortet,“) oder mit blossen Einwendungen ausgerichtet, zumal, wenn letztere entweder auf eiteln Missverstand hinauslaufen, oder nur die Erläuterung des Satzes und nicht den Satz selber treffen: von welchen beiden Arten von Einwürfen hier mehrere vorgebracht sind. So heisst es unter andern (S. 34): „Wie will man bey Behauptung einer ursprünglichen Selbstthätigkeit des reinen Vernunftvermögens der Frage ausweichen, warum dies Vermögen bey gewissen Handlungen angewandt werde[15]), bey andern nicht, da doch entweder ein

Grund einmal der Anwendung, das andere mal der Unterlassung vorhanden seyn müsse oder nicht, und mithin im ersten Fall Nothwendigkeit, im andern Zufall, eintrete:" Denn dieser und allen ähnlichen Fragen, welche voraussetzen, man solle von der Freyheit, nicht nur *dass sie wirklich*, sondern auch *wie sie beschaffen* sey, wissen, wird ganz getreulich durch das Geständniss ausgewichen, dass man in Absicht des letztern nichts wissen könne, weil Freyheit sich nicht durch sinnliche Wahrnehmung offenbart, obgleich man von ihren *Erfolgen*, in so fern diese sich[16]) unserer Wahrnehmung anbieten, wie von allen andern Phänomenen, die in der Zeit erfolgen, bestimmende Gründe angeben kann, und in diesem Betracht also jener Frage nicht auszuweichen braucht. Eben so ist es mit dem andern Einwurf (S. 38) bewandt, wo es heisst: dass von Kant selbst zugestanden werde, unsere Vernunft sei nicht ohne Hindernisse praktisch, und mithin unsere Selbstthätigkeit nicht ohne Hemmungen wirksam: denn diese Hemmungen und Hindernisse, welche uns durch sinnliche Wahrnehmung gegenwärtig werden, gelten wieder nur von dem, was sich überhaupt an uns *sinnlich wahrnehmen*, nicht aber von dem, was einer solchen Wahrnehmung entnommen, sich bloss *gedenken* lässt. Und auf gleiche Weise verhält es sich mit mehreren Einwürfen, welche Erläuterungen eines Begriffs verlangen, von dem im gesammten Gebiete der Erfahrung nichts ähnliches anzutreffen seyn kann, und von dessen Gegenstand, der Freyheit, die speculative Philosophie, (mit Verzicht auf Einsichten in die Beschaffenheit desselben,) sich begnügen muss, erkennen zu können, dass derselbe weder an sich selbst noch in Verbindung mit der Naturnothwendigkeit seiner Phänomene, d. i. unserer Handlungen, widersprechend, sondern als zusammenbestehend im Menschen, nach der zwiefachen Weise seines Daseyns in der Zeitfolge und ausser aller Zeitbestimmung, gedenkbar sey[17]).

III. Erläuternde und textkritische Anmerkungen.

1) Der Abdruck der Recension folgt genau, auch in der Orthographie, dem Original in der Allgem. Literatur-Zeitung. Der Abdruck in Kraus' Werken hat eine spätere Orthographie. Ausserdem sind in ihm alle im Original gesperrt gedruckten Worte nicht hervorgehoben. Die übrigen Abweichungen sind genau angegeben; es finden sich deren jedoch nur im letzten Drittel der Recension.

2) Vgl. die Briefstelle an Reinhold: „ein mit den alten gewöhnlichen Sophistereien aufgestutzter Mechanismus." Zu „leerer Namen von Freiheit" vgl. unten „Namenfreiheit".

3) Diese Erinnerung an die bekanntlich von Kant im Jahre 1783 recensirte Schrift von Schulz: „Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne

Unterschied der Religion" lässt vermuthen, dass hier jedenfalls Kant selbst spricht.

4) Die angezogene Stelle heisst im Original: „Der Glaube an allgemeine und entschiedene Nothwendigkeit . . . erscheint nur alsdann in seinem wahren Lichte, wenn man . . . ohne Zurückhaltung, ohne absichtlich klügelnde Zweydeutigkeit und Unbestimmtheit, ohne sich durch Leimwände künstlicher Distinctionen zu decken . . . die nackten Ideen im Stande ihrer Unschuld darstellt — Nothwendigkeit Nothwendigkeit, Zufall Zufall nennt" u. s. w.

5) Die angezogene Stelle lautet im Original: „Freyheit in diesem Verstande ist also so viel, als Verbesserlichkeit unserer praktischen Erkenntniss in der Extension und Intension, und vermittelst derselben auch unserer Denkungsart, unserer Gesinnungen und Entschliessungen."

6) „Der physischen Ursachen" ist Zusatz des Recensenten.

7) Der Abdruck bei Kraus hat diese Stelle logisch verdorben, indem es dort heisst: „in die nicht etwa der Verf. nur aus Versehen, sondern in die auf demselben Wege" u. s. w.

8) Dieses Citat ist aus dem Zusammenhange herausgerissen. Ulrich sagt: „Wenn ich nun auf die näheren Gründe meiner sittlichen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit sehe, so ist es offenbare Verläumdung, dass nach dem Lehrgebäude des Deterministen Tugend blosses Glück, das Laster blosses Unglück sei. Sehe ich aber auf die entferntesten und letzten Gründe des jedesmaligen Zustandes und Maasses meiner sittlichen Vollkommenheit, so habe ich freilich zu diesen durch meine vorsätzlichen Handlungen und Bemühungen nichts beygetragen und nichts beytragen können."

9) Kraus: statt „wilden" — „milden".

10) Kraus: statt „redlich" — „endlich".

11) Diese Bemerkung stammt natürlich von Kraus und ist ein indirectes Zeugniss dafür, dass der Anfang der Recension aus Kant's eigener Feder stammt, schliesst jedoch

nicht aus, dass auch dem Folgenden Ausführungen desselben, wenn auch mit Veränderung einzelner Wendungen, zu Grunde liegen.

12) Kraus: statt „Besorgniss" — „Besorgnisse".

13) Kraus: statt „Gedankens" — „Gegenstandes".

14) Kraus: statt „so fern" — „insofern".

15) Kraus: statt „werde" — „würde".

16) Kraus: statt „diese sich" — „sich diese".

17) Nach Abtrennung der Kraus'schen Zusätze, bei deren Ausscheidung logische, psychologische und stilistische Erwägungen, verbunden mit dem oben mitgetheilten Zeugnisse von Kraus, bestimmend waren, erhalten wir einen in sich vollständig zusammenhängenden „Aufsatz über die kleine Schrift", d. h. über die Freiheit, resp. gegen den Determinismus. Der Inhalt des „kleinen Aufsatzes" deckt sich dem Sinne und selbst vielfachen charakteristischen Wendungen nach mit dem Abschnitt der „Kritik der praktischen Vernunft", welcher in der Or. Ausg. S. 169 ff., bei Rosenkr. VIII, 224 ff., bei Hartenst. V, 99 ff. sich findet. Solche Parallelwendungen sind z. B. hier: „Die erfreulichsten Blicke in eine von der Sinnenwelt unterschiedene Verstandeswelt"; Kr. d. pr. V.: „Die herrliche Eröffnung einer intelligibeln Welt". (R. 224); hier: „Gegenstand, an welchem seit Jahrtausenden der menschliche Geist sich versucht und erschöpft hat"; Kr. d. pr. V.: „Problem, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben"; (R. 226); hier „Namenfreiheit"; Kr. d. pr. V.: „Auflösung jenes schweren Problems mit einer kleinen Wortklauberei". (ib.) Solche stilistische Parallelen bestehen noch mehrere und unterstützen die Revindication des Aufsatzes für Kant in der oben bezeichneten Ausdehnung. Der kleine Aufsatz ist somit als ein erläuternder, polemischer Anhang zur Kritik der praktischen Vernunft anzusehen, welcher Ende 1787 oder Anfang 1788 verfasst wurde. (Ein Hülfsmittel zu dieser genaueren Zeitbestimmung liegt in der Recension selbst, in der Bemerkung über „Das Thun und Lassen der Jenenser im verflossenen Jahr", u. s. w.)

Die obige Trennung erhebt jedoch schlechterdings nur auf problematische Gültigkeit Anspruch.

Nachtrag.

Zu meinem Aufsatze: Die Erdmann-Arnoldt'sche Controverse über Kant's Prolegomena, erlaube ich mir folgende, meine Ansicht vollständig bestätigende und für die definitive Entscheidung wesentliche Beweismittel nachzutragen. Für die Vermuthung, dass „Lesebuch" ein damals allgemein gebräuchlicher Ausdruck statt „Handbuch für Vorlesungen" war, habe ich noch anzuführen Crusius, der in der Vorrede zur II. Aufl. des „Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten", 1753 sein Werk selbst „Lesebuch" nennt. — Die indirect geführten Beweise, dass die Prolegomena für Kant selbst als eine populäre Schrift galten, werden durch folgende Stelle der Prol. direct bestätigt. In § 5 sagt Kant, dass er „der Popularität zu Gefallen" die Frage: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?" in folgender Form ausgedrückt habe: „Wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich?"

Aber auch schon in der Vorrede vindicirt Kant den Prolegomena die Popularität. Er sagt (S. 18 der Or.-Ausg.): „Popularität hätte ich [in der Kritik] meinem Vortrage wohl geben können, wenn es mir nur darum zu thun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen" u. s. w. und darauf (S. 20): „Hier [in den Proleg.] ist nun ein solcher Plan".

Das anthropologische Grundproblem der Philosophie.

Von

Friedrich von Baerenbach.

Wer den gegenwärtigen Zustand des wissenschaftlichen Denkens oberflächlich betrachtet, könnte sich durch die positivistische Richtung der modernen Forschung und durch die unverkennbare Abneigung gegen alle abstracte Speculation, die auf allen Gebieten derselben kundgegeben wird, zu dem Schluss veranlasst fühlen, dass im Reiche der Wissenschaften für die Philosophie kein Raum, und dass ihr unter allen Gruppen von Gegenständen, welche wir zu erkennen vermö-

gen, keine einzige vorbehalten ist. In der That glauben die besonnensten Vertreter des Positivismus, welcher alles, was nicht zu den erfahrungsgemässen Thatsachen der Wirklichkeit gehört, von dem wissenschaftlichen Denken ausschliesst, auf das deutlichste beweisen zu können, dass die Philosophie nicht nur, sofern sie Metaphysik im historischen Sinne, d. h. Wissenschaft von dem übersinnlichen Wesen und den letzten Gründen und Zwecken der erfahrbaren Dinge sein will, sondern auch sofern sie sich begnügt, ihren Gegenstand in der Erfahrungswelt zu suchen, keine Wissenschaft, keinesfalls eine besondere und selbstständige Wissenschaft, daher bestenfalls durch andere überflüssig gemacht ist.

Wir wollen hier gar nicht jene zahlreichen Forscher erwähnen, welche ihre ganze Kraft auf die Bearbeitung ihres besonderen Gegenstandes verwenden, und alles, was ausserhalb desselben liegt, geringschätzen; auch nicht diejenigen, welche zwar jede Specialforschung, die sich der gleichen oder verwandter Methoden bedient, als wissenschaftliche Leistung anerkennen, aber der Philosophie denselben Rechtstitel nicht zuerkennen, weil sie dieselbe brevi manu mit einer bestimmten Form der historischen Metaphysik identificiren, von deren Mangel an wissenschaftlichem Gehalt sie durch eigenes Studium oder durch die Berichte Anderer überzeugt worden sind. Diese Beurtheiler stehen in dieser Sache auf derselben Stufe der Einsicht, welche ein grosser Theil der mehr oder weniger wissenschaftlich gebildeten Glieder der modernen Gesellschaft einnimmt, — indem sie mit der Kenntniss gewisser Ergebnisse der empirischen Forschung eine nahezu vollständige Unkenntniss der Entwicklungsgeschichte derselben und ihrer historischen Bedingungen verbinden.

Grössere Aufmerksamkeit erheischen die Argumente derjenigen Forscher und derjenigen wissenschaftlich gebildeten Beurtheiler, welche die historische Bedeutung der philosophischen Theorien und Systeme und den heuristischen Werth derselben dankbar anerkennen, welche dem philosophischen Denken, wie es sich in der Geschichte entwickelt hat, Dank wissen für die Principien, die Methoden und die Axiome des Denkens, welche Gemeingut der einzelnen Wissenschaften ge-

worden sind und heute die selbstverständlichen Grundlagen des wissenschaftlichen Denkens bilden. Diese betrachten die Geister, deren Geschichte die Geschichte der Philosophie ist, mit unverhohlener Bewunderung; denn sie verehren in ihnen die Schöpfer der einzelnen Wissenschaften und der modernen Bildung. Sie läugnen nicht, dass die Quellen der einzelnen Wissenschaften in der Geschichte der Philosophie zu finden und dass aus dem Mutterschooss der Philosophie die verschiedenen Gegenstände und Gebiete der Wissenschaft organisch hervorgegangen sind. Aber dieser Process der Differenziirung, durch den die verschiedenen Gegenstände der Wissenschaft sich aus der Philosophie wie viele Arten aus einem einzigen Stamm, aus einer Gattung entwickelt haben, ist nach ihrer Ansicht vollendet. Die einzelnen Wissenschaften stehen auf eigenen Füssen; sie bedürfen der Mutterbrust nicht mehr. Die alma mater aber folgt, da sie die Früchte getragen, die sie tragen konnte, dem ewigen Brauch der Natur — wie jeder mütterliche Organismus. Soll ihr aber ein Leben beschieden sein, — so lebt sie eben in der Geschichte, welche die Leistungen ihres Lebens auf ehernen Tafeln verzeichnet; und sie lebt andererseits eben in jenen allgemeinen Principien des wissenschaftlichen Denkens, deren Besitz die allgemeine Bildung, deren allgemeinster Ausdruck eine wissenschaftliche Weltansicht ist.

Demgemäss wäre, sofern überhaupt die Philosophie ein Gebiet wissenschaftlicher Thätigkeit sein und einen besonderen Gegenstand haben soll, ihre Aufgabe: die Geschichte der Philosophie, im allerbesten Falle aber die Geschichte der Wissenschaften oder der einzelnen wissenschaftlichen Erkenntnisse, und die Kritik ihrer geschichtlichen Entwicklung[1]).

Will man ihr aber durchaus ein weiteres Gebiet einräumen, so scheint kein anderes sich darzubieten, als das einer allgemeinen Weltanschauung oder das bestimmtere, weniger von individuellen und subjectiven Bedingungen abhängige Gebiet einer wissenschaftlichen Weltanschauung, das aber selbst

1) Vgl. Kant's ironische Bemerkungen über diesen vorwiegend von Epigonen ausschliesslich gepflegten, nicht wenig selbstbewussten Historismus in der Philosophie. „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik." Vorrede.

nicht Wissenschaft, sondern nur das Ergebniss des Besitzes wissenschaftlicher Bildung, der Kenntniss der einzelnen Gegenstände der Wissenschaften ist.

Diese Berechtigung möchten nun die Vertreter der verschiedensten Richtungen der Philosophie widerspruchslos einräumen. Es leuchtet aber auf den ersten Anblick ein, dass damit die Sache nicht zu Gunsten ihres wissenschaftlichen Zieles entschieden ist; dass diese Entscheidung eben dem Bedürfniss derjenigen entgegenkommt, welche die Philosophie sozusagen zur Privatsache und zum Tummelplatz subjectiver Meinungen, welche aus der Philosophie eine „Philodoxie" machen wollen. Es ist damit nur der Hauptpunkt des Streites umgangen und in ganz willkürlicher Weise, vor jeder Untersuchung im negativen Sinne entschieden, u. z. die eigentliche Existenzfrage der Philosophie: ob die Philosophie Wissenschaft sein kann und was der Gegenstand dieser Wissenschaft ist?

In der That spitzt sich die Existenzfrage der Philosophie auch bei Denjenigen, welche ihr historisches Recht anerkennen, zu der Frage zu: ob die Philosophie, nachdem sich die einzelnen Wissenschaften entwickelt haben und selbstständig geworden sind, noch ein besonderes Gebiet, noch einen ihr eigenthümlichen Gegenstand in Anspruch nehmen könne?

Ist erst diese Frage zu ihren Gunsten entschieden; zeigt es sich erst, dass ihr ein Gegenstand eigenthümlich ist, der seiner Natur nach ein Gegenstand des menschlichen Erkennens ist und wissenschaftliche Behandlung zulässt; dann wird es den Gegnern der Philosophie schwer werden, Argumente gegen sie geltend zu machen, welche auch keinen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, geschweige denn auf Gewissheit erheben können.

Nur der dreiste Negativismus, der sich mit der Unwissenheit gerne verbündet und sich den geistreichen Anschein einer skeptischen Denkweise zu geben liebt, läugnet das historische Verdienst der Philosophie. Nur der unhistorische Sinn und die Unkenntniss der Entwicklungen und Ergebnisse der exakten Forschungen auf den Gebieten der Natur und des geschichtlichen Lebens (:Mängel, welche manche verspätete Nachfolger der scholastischen Schulen gern als Verdienst be-

trachten und welche die Anhänger einstiger Lehren nicht empfinden, wenn sie das Herculanum der Scholastik durchforschen) können sich der Einsicht verschliessen: dass in der That aus manchem Keim der Erkenntniss, der sich in der Philosophie entwickelt hat, eine selbstständige Wissenschaft erwachsen ist, welche nach Gegenstand und Methode einen grossen Zweig am Baume des menschlichen Wissens darstellt.

Es ist nur die Frage: ob alle Keime in den einzelnen Wissenschaften aufgegangen sind; ob alle Gegenstände, welche in den Bereich unseres Wissens fallen, in den einzelnen Disciplinen der Naturwissenschaften, der Geschichte, der Mathematik ihre Behandlung finden; ob in der That die Fruchtbarkeit der Philosophie mit den Gegenständen der uns bekannten einzelnen Wissenschaften erschöpft ist?

Die Beantwortung dieser Frage setzt die Beantwortung zweier anderer Fragen voraus. 1) Welches sind die Gegenstände unseres Wissens? Was können wir wissen? Welches sind die Gegenstände der wissenschaftlichen Forschung ihrer Möglichkeit nach? 2) Die zweite Frage, welche erst entschieden werden kann, wenn die erste beantwortet ist, bezieht sich auf die wirklichen Gegenstände der Wissenschaften: Welche Gegenstände werden in den einzelnen Wissenschaften abgehandelt? Gibt es einen Gegenstand, der in den Bereich unseres Erkennens fällt — und doch in den einzelnen Wissenschaften nicht behandelt wird? Hat die Philosophie auf der jetzigen Entwicklungsstufe der Wissenschaften noch einen ihr eigenthümlichen Gegenstand? Welcher ist dieser Gegenstand?

Nicht nur diejenigen, welche die selbstständige Bedeutung der Philosophie bezweifeln oder ihr kein besonderes Gebiet der wissenschaftlichen Forschung zugestehen, — sondern gerade derjenige, welcher der Ueberzeugung lebt, dass die Philosophie Wissenschaft ist und nicht nur abgeschlossene Geschichte des wissenschaftlichen Strebens, muss bemüht sein, diese Frage zu beantworten; da es in letzter Instanz von dieser Entscheidung abhängt: ob die Philosophie als Wissenschaft anerkannt werden kann.

So sagt Kant in seinen „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik ff.“: „Wenn man ein Erkenntniss als Wissenschaft darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat und was ihr eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen und keine derselben gründlich abgehandelt werden kann. Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objects oder der Erkenntnissquellen, oder auch der Erkenntnissart oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium“ [1]).

Unsere Aufgabe ist es demnach, wenigstens von einem dieser drei Charakteristika jeder Wissenschaft darzuthun, dass es der Philosophie eigenthümlich ist. Indem wir nun dasjenige herausgreifen, was eben den Gegenstand des Streites bildet, bestimmen wir unsere Aufgabe dahin: Es ist der Gegenstand der Philosophie zu bestimmen, der ihr eigenthümlich ist. Es ist die gegenständliche Grundlage zu suchen, auf welcher die Philosophie als Wissenschaft ruht.

Es ist selbstverständlich, dass wir, bevor wir die streitige Frage entscheiden, gewisse gemeinsame Voraussetzungen annehmen müssen, und zwar solche Thatsachen, welche von einer Partei wie von der anderen zugestanden werden müssen. Diese Thatsachen sind: 1) das Vorhandensein der einzelnen Wissenschaften, 2) der gemeinsame Begriff des Wissens, den sie voraussetzen und der ihre Methoden bestimmt, schliesslich 3) die bereits erwähnte Forderung, dass der Gegenstand der Philosophie nicht Hauptgegenstand einer von den einzelnen Wissenschaften sein kann.

Gehen wir von jener Eintheilung der Gegenstände des menschlichen Erkennens aus, welche sich in der Geschichte der Philosophie vor Kant vorfindet; nach welcher nämlich alle Erkenntniss ein Wissen entweder von Gott oder von der Natur oder von dem Menschen ist; so wird bei dem gegenwärtigen Stande der einzelnen Wissenschaften die Gotteserkenntniss

[1]) Kant, Prolegomena ff. § 1.

Gegenstand der Theologie, die Naturerkenntniss in ihren zahlreichen einzelnen Zweigen Gegenstand der Naturwissenschaften sein. Das Wissen vom Menschen wird — je nachdem er physiologisch oder morphologisch als Individuum, oder als handelndes, erkennendes und künstlerisch schaffendes Glied geselliger Verbände betrachtet wird — einerseits von den Naturwissenschaften, andererseits von der historischen Forschung in Anspruch genommen werden.

Es bleibt aber in diesem Falle ein idealer Rest übrig, u. z. in den Thatsachen der inneren Erfahrung, in den psychologischen Vorgängen, in den logischen Denknormen, in den ethischen Motiven, die als solche in den einzelnen Wissenschaften, welche menschliche Eigenschaften und Angelegenheiten behandeln, nicht untersucht werden, u. z. auch in denjenigen neueren Wissenschaften nicht, welche, wie die einzelnen Zweige der Gesellschafts- und der Staatswissenschaften, ihre Gegenstände nur dem menschlichen Leben entlehnen. Der Eine sucht auch diesen idealen Rest mit naturwissenschaftlichen Hypothesen zu erklären, der Andere als thatsächliches Ergebniss der geschichtlichen Entwicklung annehmen zu lassen. Die kritischen Geister aber kommen darin überein, dass die Hülfsmittel jener Wissenschaften zur Erklärung dieser Thatsachen nicht ausreichen; dass dieselben besondere Untersuchungen erheischen, u. z. um so mehr, als sie auf anderen Gebieten der Wissenschaft im Allgemeinen stillschweigend vorausgesetzt und sehr oft selbst zur Erklärung anderer Thatsachen verwendet werden. Diese erkennen schon darum die Berechtigung der Philosophie an, weil diese allein auch bisher schon diese Gegenstände untersucht hat und in keiner anderen Wissenschaft für sie Raum ist. Der Positivismus der empirischen Forschung, der Skepticismus des modernen Denkens sieht sich hier vor Probleme gestellt, welche er als eigenthümlichen Gegenstand der Philosophie anerkennen muss[1]).

Jener Begriff des Wissens, welcher der modernen Wissen-

---

1) Vgl. E. Zeller, „Vorträge und Abhandlungen". Zweite Sammlung. Leipzig 1877. p. 459 ff. Cf. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus ff. Zweite Auflage. Leipzig und Iserlohn 1875. Zweites Buch.

schaft eigen ist und die Fortschritte der empirischen Forschung ermöglicht hat, ist durch Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" festgestellt worden. Der kritische Idealismus, welcher in diesem Werke die dogmatischen Auffassungen der früheren Philosophie besiegt hat, ist der Grundstein der empirischen Forschung und des modernen wissenschaftlichen Denkens geworden. Gemäss dieser Theorie sind allem menschlichen Erkennen gewisse Grenzen gezogen, deren Gründe in unserer intellectuellen Organisation zu suchen sind.

Gemäss dieser Theorie können wir nichts wissen, nichts wissenschaftlich feststellen und begründen, was ausserhalb oder über der empirischrealen Welt der Erscheinungen liegt; weil wir alle Dinge so erkennen müssen und nicht anders erkennen können, wie sie uns vermöge der physisch-psychischen Gesetze unserer menschlichen Organisation erscheinen, wie sie sich uns durch das Medium unserer Anschauungs- und Denkweise darstellen, nicht aber so wie sie etwa „an sich", also etwa „absolut" und abgesehen von unserer Erkenntnissweise sind. Deshalb stellt Kant der empirischen Realität derselben ihre transscendentale Idealität gegenüber; nicht als ob die Grenzen des Gebrauches unserer Erkenntnissfähigkeiten absolute wären, — sondern eben deshalb, weil sie nur relative, für uns gezogene Grenzen sind, welche anzeigen: dass über und ausserhalb derselben „die Welt" nicht aufhört, wohl aber „unsere" Welt, die Welt der Gegenstände möglicher Erfahrung und alles möglichen menschlichen Erkennens, d. h. dass die Welt unseres Wissens und das Reich unserer Wissenschaft innerhalb derselben liegt.

Gemäss diesem Begriff des Wissens, welcher das methodologische Grundprincip der modernen Wissenschaft bildet, ist die Aufgabe aller wissenschaftlichen Thätigkeit die Herstellung oder der Nachweis eines causalen Zusammenhanges der Erfahrungsthatsachen, wie der erfahrungsgemäss möglichen Erscheinungen und Vorgänge. Nach demselben Princip bilden die in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen causal zusammenhängenden und so einander wechselseitig bestimmenden Gegenstände der Erfahrungswelt, ihre Veränderungen und die gesetzmässigen Verknüpfungen derselben die Gegen-

stände alles wissenschaftlichen Forschens und Erkennens. Was über diesen Grenzen liegt, das mag tief im Gemüthsbedürfniss des Menschen wurzeln und auf die Ziele seiner Sehnsucht hinweisen; es bleibt aber eine Sache des Glaubens und hat in der Wissenschaft keine andere Bedeutung, als irgend eine psychologische oder historische Thatsache.

Damit ist der Begriff der modernen Wissenschaft bestimmt — der modernen, nicht als ob dieser Begriff des Wissens im geringsten Maasse eine bloss zeitgeschichtliche Bedeutung hätte; sondern weil es dem grössten Denker der modernen Philosophie beschieden war, ihn festzustellen, und der wissenschaftlichen Forschung der Neuzeit vergönnt ist, ihn in ihrem Verfahren zu verwirklichen, ihn zu einem Gemeingut der durch sie geschaffenen Weltansichten zu machen.

So sind manche Gegenstände des menschlichen Denkens ganz aus der Wissenschaft ausgeschieden, sind die Erscheinungen und Erscheinungsgruppen der Erfahrungswelt Gegenstände der einzelnen Wissenschaften, der einzelnen Zweige der mathematischen und naturwissenschaftlichen, der historischen und philologischen, der staats- und socialwissenschaftlichen Disciplinen geworden. Die übersinnliche Forschung nach den höchsten und letzten Zwecken der Welt, nach der überirdischen Bestimmung des Menschen, nach den Wegen zur ewigen Seligkeit, die Gotteslehre und alles, was ihr unmittelbar dient, bleibt die ausschliessliche Sache, das unangefochtene Eigenthum, das Reich der Theologie, dessen Grenzen besonnene wissenschaftliche Forschung nicht überschreitet.

Enthalten demgemäss die einzelnen Wissenschaften alle Gegenstände, Verhältnisse und Beziehungen der Erfahrungswelt, alle Gegenstände des positiven Wissens, der beweiskräftigen, wissenschaftlichen Erkenntniss; sind andererseits die transscendenten Objecte des Glaubens, der historischen Metaphysik, der speculativen Theologie jenem Begriff des Wissens, der entwickelt wurde, nicht adäquat, daher auch nicht Gegenstände der Philosophie, sofern sie (im positiven Sinne) Wissenschaft sein soll; so scheint es allerdings, als ob unter allen Objecten des Erkennens keines wäre, das nicht einer der ein-

zelnen Wissenschaften, sondern der Philosophie allein eigenthümlich ist.

Aber Diejenigen, welche (selbst auf Grund der engsten Begriffsbestimmung des Wissens) unter allen Objecten der Erfahrung und der wissenschaftlichen Erkenntnissthätigkeit keinen Gegenstand der Philosophie finden, vergessen dabei, dass ein Factor bei aller Erfahrung, bei aller Erkenntniss, in erster Linie steht und die Grundbedingung aller Erfahrung selbst ist. Sie übersehen den Beobachter. Sie vergessen denjenigen, der erfährt, das denkende, das erkenntnissthätige, wissende Subject, welches in keiner einzelnen Wissenschaft untersucht wird, wenngleich und weil es in allen als selbstverständliche Voraussetzung gilt. Sie vergessen, dass wohl bestimmte Gegenstände des Erkennens, dass einzelne Objecte des Wissens in allen Wissenschaften behandelt werden; dass aber die Thatsache des Erkennens, die Möglichkeit und die besondere Bestimmtheit des Wissens, dass die Thatsächlichkeit und die besonderen Arten der Erfahrung in allen Wissenschaften vorausgesetzt werden, mithin nicht den Gegenstand der Untersuchung bilden.

Wären daher auch alle ausser uns liegenden speciellen Objecte der Erkenntniss der Wirklichkeit, alle Objecte der Erfahrung, die Gegenstände der einzelnen Wissenschaften; so fordert die Thatsache der Erkenntniss, die Art und Weise unseres Erfahrens und Wissens, fordert das denkende Subject selbst eine Wissenschaft, welche durch jene nicht zu ersetzen ist. Das denkende Subject ist das Object einer Wissenschaft, welche den Wissenschaften von den einzelnen Objecten der Erfahrung gegenüber steht. Das ist ein eigenthümlicher Gegenstand der Philosophie.

Es ist uns also gelungen, einen Gegenstand zu finden, welcher in keiner Specialwissenschaft, die sich im Fortschritt des menschlichen Denkens entwickelt hat, untersucht werden kann, welcher der Philosophie eigenthümlich ist, — sofern sie die Grundlagen, auf welchen sich jede Wissenschaft erhebt und entwickelt, untersucht und aus den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur ableitet.

Die einzelnen Wissenschaften, welche unserem Begriff des Wissens entsprechen und die einzelnen Objecte der Erfahrung behandeln, setzen eine Wissenschaft von den Grundbedingungen menschlichen Erfahrens und Wissens voraus. Sie fordern in letzter Instanz eine Wissenschaft des Subjects aller Erfahrung, aller Erkenntnissthätigkeit.

Damit wäre die Philosophie bestimmt als: die Wissenschaft des erkennenden Subjects. — Dieses erkennende Subject, als Grundthatsache aller Erfahrung, ist der denkende Mensch. Dieser ist mithin der Gegenstand κατ' ἐξοχήν der wissenschaftlichen Philosophie.

Der denkende Mensch als die unmittelbar gewisse Thatsache und Bedingung aller Erfahrung ist aber nicht nur ein denkendes, sondern mit gleicher Gewissheit auch ein wollendes und handelndes Wesen. Denn schon in dem blossen Streben nach Erkenntniss offenbart sich der Wille als Charakteristikon der menschlichen Individualität.

Indem nun das denkende Subject seiner Natur nach als ein strebendes und wollendes bestimmt ist, so wird die Wissenschaft, welche die Natur desselben untersucht, auch das Streben und Wollen des Subjects behandeln müssen. Demnach ist die Philosophie die Wissenschaft des denkenden und erkennenden, des wollenden und strebenden Subjects, durch dessen Erkenntnissthätigkeit alle Wissenschaft zu Stande kommt. Sie ist also die Wissenschaft des ganzen Menschen, die Wissenschaft von den Gesetzen seines Denkens und Wollens, seines Erkennens und Handelns. Während die anderen Wissenschaften diese voraussetzen, muss sie auf die Gesetze der menschlichen Natur zurückgehen; denn aus diesen Gesetzen soll sie sein Wissen und Handeln erklären, in ihnen muss sie die natürlichen Bedingungen desselben suchen und finden [1]).

Damit ist die Frage entschieden, von deren Beantwortung die Anerkennung der Philosophie als einer selbsständigen Wissenschaft abhing.

1) Vgl. Baerenbach, Grundlegung der kritischen Philosophie. Erster Theil. Prolegomena zu einer anthropologischen Philosophie. Leipzig 1879. p. XX, XXX ff., 270 ff., 377 ff.

Die Philosophie ist Wissenschaft. Sie ist die Wissenschaft von dem, was für uns unmittelbar gewiss ist, von unserem Erkennen und Wollen, von den Formen, den Grenzen, den Gesetzen derselben. Damit stimmt auch die Ansicht überein, dass die Philosophie einerseits die allgemeinsten Voraussetzungen und Grundprincipien, andererseits die allgemeinsten und höchsten Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften zusammenfasse.

Die Erkenntnisstheorie ist die gemeinsame Grundlage der einzelnen Wissenschaften, die Logik ihre gemeinsame Muttersprache, welche sie von der Philosophie ererbt haben. Aber die Philosophie ist nicht bloss Erkenntnisstheorie und Logik, wie der Mensch nicht bloss ein denkendes Wesen; sondern sie erforscht auch die psychologischen und ethischen Gesetze und Motive, welche im gesellschaftlichen Leben und in der geschichtlichen Entwicklung wirksam sind, sowie der Mensch der eigentliche Grund und Zweck, sowie das Zusammenwirken der einzelnen Menschen gemäss den Gesetzen ihrer Natur — die Triebkraft des geschichtlichen Lebens ist.

Wir kennen völlig nur die Erkenntnissthätigkeit „homogener Intelligenzen". Uns ist der denkende Mensch das Subject aller wissenschaftlichen Thätigkeit. Die Wissenschaft von diesem Subject führt daher den Menschen zur Erkenntniss seiner eigenen Natur, seines Wesens. Die Selbsterkenntniss wird so das Grundproblem der Philosophie.

Wir haben dies Grundproblem gemäss dem gegenwärtigen Zustand des wissenschaftlichen Denkens bestimmt. Dasselbe ist aber zugleich ein Ergebniss der historischen Entwicklung der Philosophie. Es sei gestattet nur mit einigen Strichen die Richtung zu zeigen, in welcher sich dieses Grundproblem der wissenschaftlichen Philosophie entwickelt hat.

Im Grossen und Ganzen ist das wissenschaftliche Denken in der Geschichte der Philosophie durch jene drei Stufen hindurchgegangen, welche wohl am deutlichsten Kant als Entwicklungsformen des bezeichneten Problems erkannt hat. Diese Stufen sind: der Dogmatismus, der Skepticismus, der Kriticismus.

Auf der ersten Stufe ist die Mehrzahl der Metaphysiker des Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit stehen ge-

blieben. Das sind jene Vertreter der historischen Philosophie, welche ohne jede vorgängige Untersuchung unserer Erkenntisskräfte und im Glauben an die Erreichbarkeit eines absoluten Wissens von den letzten Gründen der Dinge, über Natur und Gott, über irdische und überirdische Wesen, über den Urgrund und die letzten Ziele des Daseins spekulirten.

Auf der Stufe des Skepticismus sind hauptsächlich diejenigen Denker des Alterthums und des Mittelalters stehen geblieben, welche einzelne innere Widersprüche der dogmatischen Systeme und die logische Unhaltbarkeit derselben erkannten; welche zwar zum Theil in den Sinnestäuschungen und Fehlschlüssen der Menschen den Mangel eines Kriteriums der Wahrheit entdeckten, welche aber hier stehen blieben und die Existenz eines solchen Kriteriums leugneten, ohne es gesucht zu haben. Die bedeutendsten unter diesen, welche wir die kritischen Skeptiker nennen dürfen, drangen wohl bis zu der Erkenntniss vor, dass es vor allem der Untersuchung unserer Erkenntnissfähigkeiten bedürfe; aber sie beschränkten sich darauf, einen oder den anderen Theil der Aufgabe zu betrachten, und verfielen so bald der Halbheit des Sensualismus, welcher die Seele zur tabula rasa macht, oder sie fielen geradezu in eine frühere Form des Dogmatismus zurück.

Erst der Kriticismus, welcher die erkenntnisstheoretische Aufgabe im Ganzen zu lösen unternimmt, überwindet den Dogmatismus, baut die erkenntnisstheoretische Grundlage des wissenschaftlichen Denkens auf und erkennt das Problem der Selbsterkenntniss als ein erstes Grundproblem der Philosophie.

Schon bei Sokrates stand dasselbe im Brennpunkte der Betrachtung, nachdem bereits der Sophist Protagoras durch seinen anthropologischen Skepticismus die Ueberzeugung vorbereitet hatte, dass der Mensch als „Maass der Dinge" durch seine Natur die Bedingungen und die Natur aller Erkenntniss der Wahrheit bestimme. Protagoras gab diesem Gedanken eine hypersubjectivistische Wendung, welche die Fundamente der Wirklichkeit und der Sittlichkeit erschütterte. Sokrates befestigte die letzteren; aber er blieb dabei stehen, die höchsten und abstractesten ethischen Begriffe in

dialektischer Weise zu bestimmen und bereitete andererseits die idealistische Metaphysik des Platon vor. Dieser schuf ein grossartiges Gebäude des idealistischen Dogmatismus. Aristoteles stellte in seinem „Organon" die Denkformen und Schlussweisen des menschlichen Intellects zusammen. Er gab in der Logik die Normen des richtigen, widerspruchsfreien Denkens. Er gab eine Uebersicht der empirischen Kenntnisse seiner Zeit und kritisirte scharfsinnig den Dogmatismus Platon's und der früheren Philosophen. Aber er untersuchte nicht näher die psychologischen Grundphänomene und die erkenntnisstheoretischen Grundgesetze. Er versuchte nur in formalistischem Sinne die Lösung des sokratischen Problems.

Es ist das Verdienst der Philosophen der Neuzeit, insbesondere des Cartesius, der Empiristen und der Skeptiker, das Grundproblem der wissenschaftlichen Philosophie tiefer entwickelt zu haben. Bekanntlich hat Cartesius selbst erst im Kampfe gegen die schwersten Zweifel sein Erkenntnissfundament gefunden. De omnibus dubitandum. Das war der Wahlspruch auf seinem Wege, auf dem er einen festen Punkt suchte, einen Damm gegen die Zweifel, welche den nachdenkenden Menschen bedrängen. Die Thatsache des Zweifels selbst, die unmittelbare Gewissheit des eigenen Denkens, des eigenen Daseins als denkendes Wesen, bot ihm endlich diesen festen archimedischen Punkt: Cogito, sum. Mein eigenes Bewusstsein, mein denkendes Dasein ist die unmittelbar gewisse Thatsache, ist der Grundstein aller Gewissheit. Ich selbst als denkendes Wesen bin das Grundproblem der Philosophie.

Auch bei Locke, dem Philosophen des Sensualismus, wie bei Hume, dem skeptischen Empiriker, wird, mögen sie sonst noch so sehr von der cartesianischen Linie abweichen, als Hauptaufgabe der Philosophie die Untersuchung unserer Erkenntnissfähigkeiten, unserer Erkenntnissweise bezeichnet. Hume selbst aber anticipirte unzweideutig die anthropologische Aufgabe der Philosophie. Diese ist ihm: „eine Untersuchung der allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur"[1]).

1) Hume, Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes.

Die Kritiker der Geschichte pflegen zu betonen, dass der Charakter der neueren Philosophie ein vorwiegend erkenntnisstheoretischer ist[1]). In der That treten bei allen bedeutenden Philosophen der Neuzeit die erkenntnisstheoretischen Probleme in den Vordergrund; wenn sie auch nebenher ihre abgeschlossene Weltanschauung in metaphysischen Systemen verewigten, oder den Mangel derselben mit der ganzen Aufrichtigkeit des ernsten Skepticismus bekannten.

Die erkenntnisstheoretische Forschung erreicht ihren Höhepunkt in der kritischen Philosophie, welche Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" begründet hat. Dieser hat die erkenntnisstheoretische Aufgabe, deren einzelne Theile schon von früheren Philosophen behandelt worden waren, in ihrem ganzen Umfange gestellt, die fundamentale Bedeutung derselben zum Bewusstsein gebracht und sie in grossartiger Weise zu lösen versucht. Seine drei Kritiken enthalten jene Untersuchung der allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur, welche Hume gefordert. In erster Linie steht seine „Kritik der reinen Vernunft", welche zuerst den Dogmatismus der speculativen Philosophie in manchen Stücken überwunden, welche die allgemeinen Gesetze des menschlichen Erkennens, die Bedingungen und Grenzen alles Wissens nachzuweisen und die erkenntnisstheoretische Grundlage der einzelnen Wissenschaften zu legen versucht hat[2]).

Seine Epigonen haben seinen kritischen Idealismus missdeutet und in Folge dessen dem dogmatischen Denken und dem Mysticismus neue Wege gebahnt. Aber der Fortschritt auf zahlreichen einzelnen Gebieten der Wissenschaft hat dem kritischen Princip zum Sieg verholfen. Nur vereinzelte Anhänger jener kurzlebigen Systeme und Schulen wandeln noch behaglich in den Geleisen des überwundenen Dogmatismus.

Alle Diejenigen dagegen, welche die Philosophie als Wissen-

---

1) Vgl. E. Zeller a. a. O. „Ueber die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie." Desselben Verfassers „Geschichte der deutschen Philosophie". Vgl. auch W. Windelband, „Die Geschichte der neueren Philosophie ff." Erster Band. Leipzig 1878.

2) Vgl. E. Zeller a. a. O. p. 479 ff.

schaft pflegen und sie gegen die Angriffe vertheidigen wollen, welche sie von den in ihr eigenes Specialgebiet gebannten Dogmatikern und Skeptikern erfährt, stimmen darin überein: dass das Grundproblem des Kriticismus gelöst werden muss, wenn die Philosophie ihren Rang als Wissenschaft behaupten und wenn in den einzelnen Wissenschaften nicht ein neuartiger Dogmatismus, oder ein frivoler, stets verneinender Skepticismus die Oberhand gewinnen soll. Auch Diejenigen, welche die Lösung Kant's nur für einen grossartigen Versuch, vielleicht für eine theilweise richtige, keineswegs aber für die vollständige Lösung halten, erkennen doch an: dass von der Lösung des kritischen Problems der neueren Philosophie, das bisher im Kantischen Kriticismus seinen klarsten Ausdruck gefunden hat, nicht nur die Existenz der Philosophie als Wissenschaft, sondern auch die Richtung, der Fortschritt und der Erfolg alles höheren wissenschaftlichen und ethischen Strebens abhängt.

Und in der That ist die Aufgabe der Philosophie in diesem umfassenden anthropologischen Sinn eine grosse, ist ihr Problem i. d. S. kein lediglich theoretisches, sondern auch ein ethisches. Auf der anthropologischen Grundlage, welche sie im Laufe ihrer Entwicklung befestigt, stellt sie das Problem der Selbsterkenntniss, von dessen Lösung sie die Erkenntniss der Gesetze und Normen des richtigen Denkens und des sittlichen Handelns erwartet.

Dem Standpunkt des hochmüthigen Anthropocentrismus und dem eitlen Anspruch auf absolute Erkenntniss der letzten Gründe und Ziele aller Dinge hat das wissenschaftliche Denken entsagt. Die Philosophie aber hat das Verdienst, die Bedingungen und Grenzen aller Erkenntniss als solche nachgewiesen zu haben, welche mit dem anthropologischen Standpunkt gegeben sind, von dem wir nicht loskommen können, als die Bedingungen und die Grenzen, welche in unserer Organisation wurzeln. Es ist aber auch im Weiteren die Aufgabe der Philosophie, die Gesetze zu erforschen und die Normen zu begründen, welche unser Erkennen und unser Handeln bedingen, und darüber zu wachen, dass dieselben in allen Reichen der Wissenschaft geachtet und befolgt werden. Was sie übt, ist Kritik. Was sie fordert, ist

strenge Wahrhaftigkeit, strenge Unterscheidung zwischen dem, was nur gewünscht und dem, was gewusst wird.

Nicht das ist hier die Frage: ob das Ergebniss dieser Arbeit ein erfreuliches ist oder ob es unsere stolzesten Hoffnungen zertrümmert und unsere Ansprüche schmälert. Das ist eben der ethische Charakter des ehrlichen wissenschaftlichen Strebens, dass dasselbe auf seiner höchsten Stufe der richtigen Erkenntniss und den Forderungen des logischen Gewissens Alles opfert, auch das, was es auf seinen früheren Stufen erworben hat, wenn es erneuter Prüfung nicht Stand hält.

So muss auch die Philosophie dem Postulat der Selbsterkenntniss entsprechen und ihr Grundproblem zu lösen bestrebt sein, ohne das Urtheil der Vernunft über das bisher Erreichte zu fürchten. Auch für sie gilt der Wahlspruch: Fais ce que tu dois — advienne qui pourra!

Die Erkenntniss aus dem praktischen Selbstbewusstsein.

Eine Kritik.

Die Philosophischen Monatshefte haben sich das Verdienst erworben, die philosophischen Kreise auf ein Buch aufmerksam zu machen, welches in den theologischen, an die es sich zunächst wendet, bereits als eine hervorragende Erscheinung anerkannt war: W. Herrmanns „Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit". [1]) Die Bedeutung dieses Buches wird es rechtfertigen, wenn dieselben nochmals einer auf dasselbe sich beziehenden Betrachtung Raum gönnen. Dabei sollen aber nicht wieder die religionsphilosophischen und theologischen Ergebnisse der Untersuchung hervorgehoben werden; es soll sich vielmehr lediglich um deren erkenntnisstheoretische Grundlage handeln, obwohl auch die ethischen Erörterungen eine eingehendere Betrachtung verdienen würden.

Herrmanns Erkenntnisslehre besteht in der Begründung und der Entwickelung des Satzes, dass die wahre Realität

1) Rec. v. Rud. Seydel, Phil. M. XV. B., IX. H.

nicht nur dem blossen Erkennen, oder, wie er sagt, dem reinen Erkennen unzugänglich sei, sondern dass auch gar kein Zug zu ihr in demselben angetroffen werde, ja dass dem Erkenntnissvermögen als solchem nicht einmal eine Ahnung einer höheren Realität als derjenigen, auf welche die Erscheinungen des äusseren Sinnes Anspruch machen dürfen, inne wohne. Er behauptet nicht, dass die wahre Realität, das ὄντως ὄν, dem menschlichen Geiste schlechthin unzugänglich sei, aber sie soll sich demselben in seinem nichttheoretischen Verhalten offenbaren, und erst nach dieser Offenbarung und auf Grund derselben soll sie dann auch dem Erkennen zu thun geben, und zwar nicht, wie andere ähnlich Gestimmte gewollt haben, zu mystischer Contemplation, sondern zu theologischer Begriffsbildung.

Dieser Ansicht gegenüber will ich im Folgenden die platonische Lehre zu vertheidigen suchen, welche Sein und Erkennen für correlative Begriffe erklärt, behauptend, dass alles Erkennen Erkennen des Seienden und dass das vollkommen Seiende vollkommen erkennbar sei. Nicht will ich damit den Versuchen, vom Standpunkte des Absoluten aus das gesammte Sein zu construiren, das Wort reden. Ich schliesse mich vielmehr der Ueberzeugung Lotze's an, dass wir, in den letzten Verzweigungen der Wirklichkeit stehend, diesen Standpunkt auch in den Versuchen, die Welt zu begreifen, nicht verlassen können. Und damit entferne ich mich nicht von Plato. Ist doch auch nach ihm das höchste Seiende, der Urquell alles Seins, Gott oder die Idee des Guten, den endlichen Geistern unerkennbar, nur durch eine Art von Wahrsagung zu erfassen, ein ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, d. i. ein über dem endlichen Sein, auf das sich alle menschlichen Begriffe beziehen, stehendes, und damit ein ἐπέκεινα τῆς ἐπιστήμης, das Correlat nicht des menschlichen sondern des eigenen göttlichen Erkennens. In dieser Auffassung von den Schranken der menschlichen und aller nicht Gott selbst eignenden Erkenntniss scheint mir die Unterscheidung der Religion von der Wissenschaft, um die es Herrmann vor allem zu thun ist, nicht weniger gesichert zu sein als in der seinigen, welche das Erkennen im Grunde zu einem blossen Träumen herabsetzt.

Statt meiner abweichenden Meinung in den Worten Ausdruck zu geben, dass Herrmann dem blossen Erkennen zu wenig zugestehe, könnte ich auch sagen, er nehme zu viel für dasselbe Anspruch, oder vielmehr Alles, was er beanspruche, entbehre des Rechtsgrundes, denn seine nähere Bestimmung des Begriffes des blossen Erkennens fällt so aus, dass ich denselben nicht einmal für das halten kann, als was er, wie Herrmann selbst meint, dem unkritischen Verstande erscheint, für die unnatürlichste Abstraction, indem er als Abstraction doch immer eine wenn auch nie isolirt vorkommende Seite eines Wirklichen zum Gegenstande haben müsste; ich hoffe aber nachweisen zu können, dass ihm in der Wirklichkeit gar nichts entspricht.

Die Wissenschaft strebt eine Erkenntniss an, die von allen denkenden Wesen Anerkennung beanspruchen dürfe, indem sie sich lediglich auf Thatsachen und die Gesetze des Denkens berufe, ohne an die Aussprüche des Gefühls oder des Willens, soweit sie nicht selbst zu den in Untersuchung stehenden Thatsachen gehören, zu appelliren. Will man diese Erkenntniss als blosse oder reine bezeichnen, so bin ich die Abstraction mitzuvollziehen bereit. Auch auf die unmittelbare Erkenntniss, die Wahrnehmung, lässt sich die so verstandene Unterscheidung unbedenklich übertragen, denn auch Wahrnehmungsacte werden vielfach durch ausser ihnen liegende Erregungen des Gefühls oder des Willens getrübt, so wenn dem Furchtsamen der Strauch am Wege die Gestalt eines Menschen annimmt. Bezüglich des Wahrnehmens kann diese Unterscheidung auch mit den Worten Herrmanns, die bezüglich der vermittelten Erkenntniss offenbar nicht mehr zutreffen, formulirt werden: „Unter dem reinen Erkennen verstehe ich diejenige Thätigkeit des vorstellenden Bewusstseins allein, welche unmittelbar mit dem Dasein desselben gesetzt wird, ohne dass dabei der Einfluss jenes Inhaltes der Menschenseele, der im Fühlen und Wollen bewegt wird, sich geltend macht"; oder in diesem Gebiete kann das reine Erkennen definirt werden als „die durch Gefühl und Wille nicht beeinflusste Thätigkeit, durch welche sich die Einheit des Bewusstseins setig vollzieht" (S. 16). Allein von ihrem Urheber wer-

den diese Definitionen offenbar so verstanden, dass ihr Gegenstand zu etwas Hypothetischem wird, dessen Realität zu erweisen bleibt. Nämlich nicht nur soll das unmittelbare Erkennen, um reines heissen zu dürfen, dem Einflusse alles neben ihm sich regenden Fühlens und Wollens hinsichtlich seines Ergebnisses vollständig entzogen sein, sondern es soll auch selbst gar nichts von dem Charakter dieser Thätigkeiten an sich haben; der Begriff des Erkennens oder des Vorstellens oder des Bewusstseins soll denjenigen des Fühlens und Wollens schlechthin entgegengesetzt sein. Es wird also die psychologische Hypothese gemacht, dass vom Bewusstsein noch irgend etwas übrig bleibe, wenn man von allem, was auf der untersten Stufe des Seelenlebens noch Fühlen oder Wollen genannt werden kann, also von demjenigen Fühlen und Wollen, dessen auch die erst wahrnehmende, noch zu keiner Reflexion fortgeschrittene Seele fähig ist, abstrahire.

Herrmann ist Kantianer. Nun wird zwar Niemand im Allgemeinen den Kantianern unserer Zeit zumuthen, sich um einen Kantianer älterer Zeit Namens Fichte viel zu bekümmern, aber von einem so besonnenen und gründlichen Denker wie Herrmann, der dabei so viel seiner Geistesrichtung Verwandtes in Fichte's ethischem Idealismus gefunden haben muss, hätte man erwarten sollen, dass ihn die Lehre, der zufolge das Bewusstsein, die Ichheit, ursprünglich und dem innersten Kerne nach Streben ist, veranlassen würde, nicht so rasch den mit dem Begriffe des reinen Erkennens geöffneten Weg zu betreten.

Ich versuche diesen Begriff des Bewusstseins gegenüber der Hypothese vom reinen Erkennen zu erläutern und soweit zu entwickeln, wie es in diesem Zusammenhange nothwendig ist, indem ich es dahingestellt sein lasse, in welcher Entfernung von Fichte ich mich dabei bewege.

Es genügt zu diesem Zwecke, die unterste Stufe des bewussten Seelenlebens, die der blossen Sinnlichkeit, in's Auge zu fassen. Das auf dieser Stufe stehende Ich reflectirt noch nicht auf sich selbst; es besinnt sich noch nicht auf seine Ichheit, unterscheidet sich noch nicht als das Eine mit sich identisch bleibende Subject von seinen mannigfachen und

wechselnden Zuständen, zieht sich aus diesen noch auf keine Weise in sich selbst zurück, sondern ist ihnen ganz und gar hingegeben, seine Ichheit ist noch ganz in demjenigen, was ein denkender Beobachter von ihm zu prädiciren vermöchte, versunken: aber es ist doch Ich. Damit nun scheint mir nichts anderes gesagt zu sein, als dass auch schon auf der Stufe der Sinnlichkeit das Bewusstsein sich selbst zum Inhalte oder Gegenstande habe, Bewusstsein des Bewusstseins, Selbstbewusstsein sei. Ich wenigstens vermag in dem, was ich mein Ich nenne, nichts anderes zu finden als ein Bewusstsein vom Bewusstsein. Und sicherlich wird Niemand glauben, dass ein Wesen, welches zwar Bewusstsein hätte, aber von diesem seinem eigenen Bewusstsein nicht das Mindeste erführe, sich selbst Ich sei. Ob gleichsam hinter dem Bewusstsein noch eine Seele als Träger oder Substrat desselben stehe, oder ob das Ich selbst letztes Subject sei, welches von nichts mehr prädicirt werden kann, während Alles, was im bewussten Seelenleben vor sich geht, von ihm prädicirt werden muss: das kann hier dahingestellt bleiben.

Das Bewusstsein genügt sich in seiner Allgemeinheit nicht zum Inhalte. Jedenfalls ist es thatsächlich auf der Stufe der Sinnlichkeit von einer Vielheit wechselnder Bestimmtheiten erfüllt. Andererseits finde ich es jedoch schlechthin undenkbar, dass das Bewusstsein jemals etwas anderes als sich selbst zum Inhalte haben könne (wie überhaupt, dass eine reale, nicht bloss der gar nicht seienden Erscheinungswelt angehörige Thätigkeit auf etwas anderes als sich selbst gerichtet sei, etwas anderes zu erfassen und zu gestalten vermöge als sich selbst). Bezüglich der manichfachen und wechselnden Bestimmtheiten, die den Inhalt des sinnlichen Bewusstseins bilden, bleibt nun dieser Ansicht nichts anders übrig denn sie als Bestimmtheiten des Bewusstseins selbst, nicht einer diesem zur Unterlage dienenden Seele, als Modificationen des Bewusstseins selbst zu fassen. Nicht als reines oder allgemeines hat sich demnach das sinnliche Bewusstsein zum Inhalte, sondern als auf manichfache und wechselnde Weise modificirtes; nicht reines Ich sondern empirisches ist es, indem es Bewusstsein von sich selbst ist.

Die Modificationen des sinnlichen Bewusstseins mögen im Allgemeinen sinnliche Vorstellungen heissen, unter dem Vorbehalte, dass dieses Wort später in einem genau anzugebenden engeren Sinne genommen werden dürfe. Auch Herrmann beschreibt (S. 17) „die elementarsten Anfänge alles Erkennens" als „eine Mannigfaltigkeit von Zuständen des Bewusstseins" und nennt diese Zustände Vorstellungen. Auf die Frage, welches der Inhalt oder Gegenstand der Vorstellung sei, ist bis jetzt zu antworten: das so vorstellende Ich selbst. Das Bewusstsein hat sich selbst und nur sich selbst zum Inhalte und zwar als sich selbst zum Inhalte habendes (ein Gedanke, den zu ebenen ich anderwärts bemüht gewesen bin, hier aber mit seinen Schwierigkeiten behaftet bleiben lassen muss), und dieser sein Inhalt zerlegt sich ihm in eine Vielheit von Modificationen, Vorstellungen, welche sich selbst zum Inhalte habende bestimmte Bewusstseinsacte sind.

Der Begriff der Bewusstseins modification nöthigt weiter, denjenigen der Bewusstseins affection zu bilden. Das Bewusstsein muss auf irgend eine Weise, sei es von sich selbst sei es von anderem, afficirt sein, damit es sich in eine wechselnde Manichfaltigkeit von Modificationen ausbreite, und seiner Affectionen müssen so viele sein als seiner Modificationen und jeder Wechsel dieser muss auf einem Wechsel jener beruhen. Den deutlicheren und durchgearbeiteteren Begriff von dem Verhältnisse des Bewusstseins zu seinen Modificationen und Affectionen möge ein sinnliches Bild ersetzen. Man wolle zunächst einmal mit Spinoza annehmen, das Bewusstsein correspondire vollständig der Ausdehnung. Dann erfasst jedes bestimmte ausgedehnte Ding sich selbst als ausgedehntes, aber nicht als ein ausgedehntes überhaupt, sondern als ein solches, dessen Ausdehnung durch eine aus manichfachen Theilen bestehende fotwährend mehr oder weniger sich ändernde Oberfläche begrenzt ist. Aendert man nun diese Auffassung dahin ab, dass man das Bewusstsein, statt es bloss der Ausdehnung correspondiren zu lassen, geradezu mit derselben identificirt, so stellen die manichfachen den Körper begrenzenden Flächen die Bewusstseinsaffectionen im sinnlichen Bilde dar, die Ausdehnung des Körpers, sofern sie

durch je eine dieser Flächen begrenzt ist, je eine Modification des Bewusstseins, die Ausdehnung des Körpers in ihrer Ganzheit und Einheit, das ganze einheitliche Bewusstsein.

Die Affectionen des sinnlichen Bewusstseins will ich wiederum unter dem Vorbehalte, das Wort später in einem engeren Sinne gebrauchen zu dürfen, Empfindungen nennen. Alsdann bilden die Empfindungen den Inhalt der Vorstellungen, aber nicht den alleinigen, vielmehr bildet den ganzen Inhalt jeder Vorstellung sie selbst, die Empfindung ist nur die bestimmte Bewusstseinsaffection, durch welche die Modification, die Vorstellung genannt wurde, als solche besteht und diese bestimmte Modification ist. Ich habe nichts dagegen, wenn man das Wort Empfindung lieber so verwenden will, dass es dasselbe wie sinnliche Vorstellung bezeichnet, dieses Selbige von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtend. Nämlich so könnte man zwischen Empfinden und Vorstellen unterscheiden, dass in dem Begriffe des ersteren unser Gedanke„ unsere Reflexion, von der Affection zu dem afficirten und modificirten Bewusstsein, in demjenigen des letzteren umgekehrt vom Bewusstsein zu seiner Modification und Affection fortginge.

Die Empfindungen sind theils solche, an deren bestimmter Qualität das Ich ein Interesse nimmt, d. i. angenehme oder unangenehme, theils solche, die ihm, soweit es ihre eigenthümliche Qualität betrifft, gleichgültig sind, indifferente. Die ersteren pflegen sinnliche Gefühle genannt zu werden; die anderen mögen Empfindungen im engeren Sinne des Wortes heissen.

Die Unterscheidung der Empfindungen im engeren Sinne des Wortes und der Gefühle innerhalb der Empfindungen im weiteren Sinne zieht eine analoge Unterscheidung innerhalb der Vorstellungen nach sich, die Unterscheidung derjenigen, deren correspondirende Affectionen indifferente Empfindungen sind, und derjenigen, denen in derselben Weise Gefühle entsprechen. Die ersteren müssen Vorstellungen im engeren Sinne des Wortes genannt werden. Um die eigenthümliche Natur der anderen zu verstehen, wolle man bemerken, dass ein angenehmes Gefühl haben so viel heisst wie ein Gefühl gern

haben, und dass ebenso das ungern haben eines Gefühles mit dem haben eines unangenehmen Gefühls einerlei ist, ferner dass das gern haben ein haben wollen, ein zu haben begehren, das ungern haben ein nicht-haben wollen, ein zu haben verabscheuen ist, und endlich, dass das haben eines Gefühles, also auch das gern und das ungern haben, das positive und das negative Begehren eines solchen, in dem Bewusstsein von ihm besteht. Demnach ist die Bewusstseinsmodification, die von der auf indifferenter Empfindung beruhenden Vorstellung im engeren Sinne des Wortes unterschieden werden sollte, als sinnliches Begehren (positives oder negatives) zu bezeichnen.

Wenn man freilich in den Begriff des Begehrens dieses aufnimmt, dass der begehrte subjective Zustand noch nicht erreicht sei, also erst in der vorschauenden Phantasie bestehe, so darf das Wort hier nicht angewendet werden. Dann gibt es aber überhaupt in der bloss sinnlichen Seele noch kein Begehren, denn diese lebt ausschliesslich in ihren momentanen wirklichen Zuständen. Da man übrigens von Verabscheuen nicht bloss in Beziehung auf erst drohende Zustände, sondern auch in Beziehung auf bereits eingetretene spricht, so ist nicht einzusehen, warum man für das analoge positive so zu sagen attrahirende Verhalten, statt es mit unter dem Namen des Begehrens zu begreifen, einen neuen bilden soll. Noch möge die Andeutung erlaubt sein, dass sich wohl alles Begehren und Wollen als Verhalten des Bewusstseins zu einem wirklichen gegenwärtigen Zustande fassen liesse, nämlich das scheinbare positive Begehren eines erst durch die Phantasie Vorgestellten als negatives Begehren eines wirklich vorhandenen Mangelgefühls.

Es wäre ein Missverständniss dieser Skizze, wenn man in ihr die Absicht erblickte, das Begehren aus einem blossen Vorstellen abzuleiten. Denn sie meint nicht, dass ein sich immer selbst gleiches Vorstellen je nach den Bewusstseinsaffectionen, auf welche es sich bezöge, Vorstellen in engerem Sinne des Wortes oder Begehren zu nennen sei; vielmehr will sie in der Thätigkeit des Bewusstseins, die zuerst allgemein Vorstellen genannt wurde, selbst einen Unterschied setzen, welcher

nicht minder tiefgreifend ist, als derjenige zwischen indifferenter Empfindung und Gefühl, so dass der Begriff des Gefühls ebensosehr den des Begehrens voraussetzt, wie dieser jenen, und also nicht der Begriff des Vorstellens lediglich dadurch, dass man das Vorstellen auf ein Fühlen bezieht, in denjenigen des Begehrens übergeführt werden könnte. Man kann freilich in der Wortbestimmung sagen, das Vorstellen im weiteren Sinne sei Begehren, wenn es ein Gefühl zum Inhalte habe, aber mit demselben Rechte auch, die Empfindung werde zu einem Gefühl, wenn sie einem Begehren entspreche oder widerspreche.

Sofern es sich demnach um das Verhalten des sinnlichen Bewusstseins zu seinen Affectionen und Modificationen handelt, bin ich damit einverstanden, wenn man zwei Weisen desselben unterscheidet, auf deren eine, das Empfinden und Vorstellen im engeren Sinne des Wortes (in weiterem Sinne ist auch das Fühlen ein Empfinden, das Begehren ein Vorstellen) sich die Beschreibung beziehen lässt, die Herrmann von dem reinen Erkennen gibt. Aber abstrahiren wir nunmehr wieder von den Affectionen und Modificationen des Bewusstseins, um dasselbe in seinem Verhalten zu sich selbst, wie es in allem Wechsel der Affectionen dasselbe bleibt, in aller Vielheit derselben Eines ist, — um es gleichsam der Substanz nach, oder, wie gesagt zu werden pflegt, als reines Bewusstsein zu betrachten. Von dem Wechsel eines interessirten und eines gleichgültigen Verhaltens oder von einem theils interessirten theils gleichgültigen wird hier nicht die Rede sein können, da es sich eben um das handelt, was aller Mannichfaltigkeit und allem Wechsel des Bewusstseins als die bleibende Einheit zu Grunde liegt. Nur zwischen zwei Ansichten steht demnach die Wahl; entweder ist das Verhalten des Bewusstseins, sofern es sich auf sich abgesehen von aller Bestimmtheit seiner Zustände bezieht, ein interessirtes, oder ein gleichgültiges.

Im ersten Falle ist das Bewusstsein wesentlich und immer Selbstgefühl und Selbstwille, im anderen ein kaltes Selbstempfinden und Selbstvorstellen. In dem ersten Falle hat das Ich nicht bloss an seinen empirischen Zuständen Lust oder Unlust und begehrt sie oder verabscheut sie, sondern (da hier an Unlust und Verabscheuen auch der radicalste Pessimist

nicht denken wird), es hat auch an seiner Ichheit als solcher, an seinem Dasein überhaupt seine Lust und begehrt sich; im andern Fall ist das Ich als solches ein theilnahmloser Spiegel seiner selbst. Diese letzte Ansicht ist diejenige Herrmanns, die andere die meinige.

Mir zerrinnt der Begriff des Bewusstseins, des Ich, in Nichts, wenn ich jenes Selbstfühlen und Selbstbegehren wegzudenken versuche. Das Bewusstsein ist gar nichts anderes als Selbstfühlen und Selbstbegehren. Ich denke, wenn ich dieses wegdenke, kein lebendiges Bewusstsein mehr (lebendiges Bewusstsein — Pleonasmus!), nicht einmal mehr eine Thätigkeit, eine Energie, Regsamkeit, sondern, wenn überhaupt noch etwas, ein selbstloses träges Sein wie etwa die Ausdehnung. Eine Form der Einheit soll es sein, aber was ist das für eine Einheit, die in ihrer Stumpfheit keinem Reize, sich gegen die andrängende Vielheit als Einheit zu bethätigen, zugänglich ist. Das ist die passive Einheit des Raumes, in der Alles gleichgültig neben einander liegt.

Man könnte einen Widerspruch darin finden, dass das Bewusstsein als solches Fühlen und Streben sein und sich doch gegen gewisse Affectionen und Modificationen seiner selbst gleichgültig verhalten solle. Sei das Bewusstsein seiner Natur nach Interesse, so könne es niemals und in keiner Hinsicht ein uninteressirtes Verhalten annehmen; und umgekehrt, wenn es solches könne, so lasse sich daraus der Begriff eines an sich gänzlich uninteressirten Bewusstseins bilden. Allein dass es ein schlechthin uninteressirtes Verhalten des Bewusstseins gebe, ist gar nicht behauptet worden. Denn nicht wurden die indifferenten Empfindungen als Affectionen definirt, an denen selbst, sondern als solche, an deren eigenthümlichen Qualitäten das Bewusstsein kein Interesse nehme. Indem das Bewusstsein an sich selbst seine Lust hat, hat es solche auch an jeder seiner Empfindungen, sofern dieselbe überhaupt seine Affection und als solche eine Bedingung seiner Wirklichkeit ist, und damit an jeder seiner Vorstellungen, aber die besondere Qualität einer Empfindung, z. B. einer Farben-Empfindung, kann von der Art sein, dass sich in ihr dem Bewusstsein kein eigenthümlicher Werth kund

thut, sondern nur der allen Empfindungen gemeinsame, dass überhaupt in ihr das Bewusstsein wirklich ist. Immerhin muss jedoch zugegeben werden, dass hier eine Schwierigkeit liegt, dass es ein Problem ist, wie die Allgemeinheit des Lust-Fühlens in eine Besonderheit übergehen kann, die doch nicht Besonderheit des Lust-Fühlens ist, ja sogar in eine Besonderheit, durch welche das Lust-Fühlen in Unlust-Fühlen verwandelt werden kann. Allein, wer besonnen und billig denkt, und aus eigenen Bemühungen um die Lösung der Räthsel der Bewusstseinstheorie deren Schwierigkeit kennt, wird von dem gegenwärtigen Versuche nicht verlangen, dass er seinen Grundgedanken in allen seinen Consequenzen sicher stelle.

Die Lehre vom reinen Erkennen, welche ich hier bekämpfe, leugnet auch ihrerseits das Selbstgefühl nicht; vielmehr gesteht sie ihm, wie demnächst ausführlich erörtert werden soll, eine kaum geringere Bedeutung zu als ich. Aber sie will es vom Bewusstsein unterscheiden. Das Bewusstsein gilt ihr als solches für ein durchaus sich selbst gleichgültiges Verhalten, alles Interesse gilt ihr für einen Inhalt, der aus dem Dunkel einer das Bewusstsein tragenden Seele fertig in dasselbe emporsteigt. Sie sagt von dem Selbstbewusstsein, inwiefern dasselbe Gefühl und Wille zum Inhalt hat, es sei die Ausdeutung eines ursprünglichen Selbstgefühls (S. 107). Ich setze voraus, dass sie auch die besonderen Gefühle und Begehrungen der Sinnlichkeit, die sogenannten physischen Lust- und Unlustgefühle und -Triebe, die ich als Affectionen bezw. Modificationen des Bewusstseins zu fassen versucht habe, als einen derartigen, dem Bewusstsein ursprünglich fremden Seeleninhalt betrachte. Sie nimmt also ein zwiefaches Ich an, das Ich des kalten und farblosen Selbstbewusstseins und das Ich der fühlenden und wollenden Seele. Und nur die reale Beziehung statuirt sie zwischen beiden, dass das Letztere, um an dem Lichte des Bewusstseins zu participiren, sich gleichsam in das Erstere emporheben könne, und dass es dann dessen Thätigkeit in bestimmte Richtungen zu lenken die Kraft habe.

In ausdrücklicher Weise lässt die Lehre von der reinen Erkenntniss das fühlende und wollende Ich nur an einem

ihm fremden Bewusstsein participiren. Heimlich aber gibt sie demselben noch ausser seiner Beziehung zum Bewusstsein des vorstellenden Ich sein apartes Bewusstsein. Denn im Gefühle soll doch dem fühlenden Subjecte sein Dasein und der Werth desselben kund werden; das Selbst- und Daseins-Gefühl soll ein sich selbst inne werden der Seele sein. Ist aber das Kunde erhalten, das inne werden etwas anderes als Bewusstsein? Wenn einer Seele das Bewusstsein schwände, wie könnten ihr alle inneren Spannungen und Regungen das erloschene Licht ersetzen? Was hätte sie also von ihrem Selbstgefühl, was ginge dasselbe sie überhaupt an? Nicht einmal irgend ein Nutzen für ein künftiges Bewusstsein erwüchse daraus. Denn dem erwachenden Bewusstsein würde die Aufgabe, den Werth des Daseins der Seele in sich aufzunehmen, um nichts dadurch erleichtert, dass sich desselben bereits das blinde Gefühl bemächtigt hätte. Man denke sich einen ausserhalb der Seele stehenden Beobachter; würde demselben die Entdeckung des Seelenwerthes dadurch erleichtert, dass die Seele ihn nicht bloss hätte sondern auch fühlte?

Aber das reine Erkennen, behauptet sein Anwalt, offenbare sich in seinen Leistungen. Alles was Kant der Anschauung und der productiven Einbildungskraft zuschreibt, nimmt er für das reine Erkennen in Anspruch, das sich zunächst als Anschauen und productives Einbilden äussert. Die Mittheilung einiger Stellen wird zur Erläuterung genügen.

„In der Mannichfaltigkeit vereinzelter Vorstellungen erweist sich das Bewusstsein als das identische Subject, welches sie alle als seine Vorstellungen hat. Aber dieses Wissen von sich als dem identischen Subject oder Ich ist nur dadurch möglich, dass es dem Bewusstsein zugleich gelingt, die vielen Einzelvorstellungen, welche ihm zeitlich gesondert gegeben sind, irgendwie auf ein Beharrliches zu beziehen, welches erlaubt, die einzelnen Vorstellungen nicht nur als zeitlich getrennt, sondern auch als irgendwie verbunden zu denken. In sich selbst findet nun das Bewusstsein eine solche beharrliche Einheit nicht, da in ihm Alles wechselt; eine Vorstellung

folgt der anderen. Wenn dem Bewusstsein nichts weiter zur Verfügung stände, als dies, dass es Subject der Einzelvorstellungen ist, so müsste sich das identische Ich vielmehr in eine endlose Folge verschiedener Subjecte zersplittern. Es muss etwas Neues hinzukommen, welches nicht schon in dem Bewusstsein und seinen (von uns hier in der Abstraction) vereinzelten Zuständen enthalten ist. Dieses Neue ist die räumliche Anschauung. In ihr besitzt das Bewusstsein ein Beharrliches, auf welches der Wechsel seiner Zustände bezogen werden kann, während die Zeit, mithin Alles, was im inneren Sinn ist, beständig fliesst. Wenn das Ich nicht im Stande wäre, dieselbe Mannichfaltigkeit räumlich geordnet anzuschauen, welche zunächst nichts ist als eine zeitliche Folge von Modificationen seines Zustandes, so wäre Einheit des Bewusstseins überhaupt nicht möglich. Man darf mithin sagen, dass das Erkennen der Eigenschaften an einem räumlichen Gegenstande reines Erkennen ist; denn da die Einheit des Ich nicht wäre, wenn es nicht die Anschauung des räumlichen Gegenstandes producirte, so bedarf es zu dieser Production nicht der Anregung durch den Willen, in welchem die Spannung eines Gefühls gelöst wird." (S. 17—18.)

„Das Zeitverhältniss der Folge kann nur wahrgenommen werden in einer Zeit, als einem Beharrlichen. Es bedarf also, um auch nur jene Folge innerer Zustände aufzufassen, des Begriffs eines beharrlichen Substrates, auf welches das Zeitverhältniss der Folge als seine Bestimmung bezogen werden kann. Dieses Substrat kann das Ich selbst, das Subject der Einzelvorstellungen nicht sein, da es als solches vielmehr in eine Vielheit einzelner Subjecte zerplittert. Es handelt sich ja gerade darum, wie es sich trotzdem als das identische Subject in einer Mannichfaltigkeit von Zuständen behaupten könne. Es thut dies, indem es vermittelst der räumlichen Anschauung den bestimmten Gegenstand ausser ihm producirt." (S. 19.)

„In unserer Vorstellung von dem äusseren Gegenstande steckt also dieser Begriff, der Begriff der Substanz, welchen das Ich handhaben muss, um durch die Erzeugung jener Vorstellung zu sein, was es ist, identisches Subject seiner Zustände."

„Als ebenso nothwendige Bedingungen für die Vorstellungen, welche wir factisch von den räumlichen Gegenständen haben, erweist Kant die Begriffe der Causalität und der Wechselwirkung." (S. 20.)

„Ueberall daher, wo reines Erkennen eines Geschehens stattfindet, wird uns auch die Anwendung des Causalitäts-Begriffes begegnen." (S. 21.)

Ich füge diesem Berichte sogleich den weiteren über die Leistungen hinzu, welche dem reinen Erkennen versagt, aber dem vom Gefühle und Willen erfüllten möglich sein sollen.

Auf dem Gebiete des reinen von allem Zusammenhang mit anderen geistigen Functionen isolirt gedachten Erkennens gebe es jenen Standpunkt nicht, von welchem aus jenes fast abschätzig klingende Urtheil über die Vorstellungswelt des reinen Erkennens möglich werde, dass sie nur Erscheinungen umfasse. Ob ein Gegenstand, der dadurch zu Stande gekommen, dass das Mannigfaltige der Anschauung in die Formen der Einheit des Bewusstseins eingegangen sei, blosser Schein sei, dem keine Wirklichkeit entspreche, diese Frage könne dem reinen Erkennen gar nicht entstehen. „Der im Raume angeschaute Gegenstand ist ganz ebenso wirklich, wie das Bewusstsein selbst — nur sofern jener da ist, ist ja auch das Bewusstsein da". Allerdings verlange der lebendige Mensch mehr von dem Dinge, als ihm der Kantische „Gegenstand" zu bieten vermöge. Aber „sobald man Anstoss nimmt an dem Gedanken, dass das Ding aus lauter Vorstellungen bestehen solle, sobald man nach einer weiteren Erklärung des Mannigfaltigen im Raume fragt, welche über die immanente Verknüpfung desselben in sich hinausführt, so lässt man sich bereits von einem Interesse leiten, welches nicht mehr das des blossen Erkennens ist". (S. 30, 31.)

Woher denn nun aber die Begriffe der Erscheinung und des Dinges an sich? „Kant nennt die Dinge des reinen Erkennens, die Objecte des blossen vorstellenden Bewusstseins, Erscheinungen. Den Gegensatz der gewöhnlichen Meinung von den Dingen gegen diesen Begriff formulirt er in dem Begriffe des Dinges an sich. Wir meinen, an den Dingen ein Mehr von Realität zu haben, als uns Kant an den er-

kennbaren Erscheinungen, an den Objecten möglicher Erfahrung aufweist. Die lebendige Person mit ihrem bestimmten und manichfaltigen Inhalt, den sie in Gefühlen und Begehrungen erlebt, sieht nicht bloss vom Bewusstsein erzeugte Vorstellungseinheiten, sondern eine Aussenwelt, welche den durch das Gefühl angeeigneten inneren Vorgängen als ein Fremdes, Verschlossenes gegenübersteht. Die Objecte unserer Vorstellungen gelten uns als wirklich, sofern sie von uns unabhängig sind. Damit ist ein Realitätspostulat ausgesprochen, welches auf dem Gebiete des reinen Erkennens nicht in Betracht kommen kann." (S. 47, 48.) „Die Relation zu unserem Gefühl gibt den Dingen den Hintergrund des Dinges an sich, der sie selbst zu Erscheinungen, zu Realitäten minderen Grades herabsetzt. Das Ding an sich ist nicht Correlat des vorstellenden Bewusstseins, sondern das Correlat des Subjects, welches seines Daseins im Gefühl gewiss ist." (S. 49.) „Das vorgestellte Ding enthält nichts als Bestimmungen und Functionen des Bewusstseins; es ist eine sinnliche Anschauung, welche als Fall eines Gesetzes gedacht wird. Wenn wir von diesem vorgestellten Dinge das Ding an sich unterscheiden, so sind es zwei Merkmale, in welchem wir das Letztere dem Ersteren entgegensetzen, die Unabhängigkeit der Dinge von uns und die Geschlossenheit in sich. Für beide Gedanken ist in dem bloss vorstellenden Bewusstsein kein Raum. Die Unabhängigkeit der Dinge von uns wird erst denkbar, indem wir die Vorstellungseinheiten des Bewusstseins in Beziehung setzen zu der gefühlsmässigen Gewissheit unserer eigenen Existenz und Spontaneität." (S. 51.) „Das Ding an sich, das Unbedingte, ist ein Reflex des fühlenden und wollenden Subjects in der Welt der reinen Erfahrung". (S. 82.)

Es ist durchaus consequent von Herrmann, wie zuerst die innere so nun auch die äussere Realität zu spalten. Dem unlebendigen selbstlosen Ich des vorstellenden Bewusstseins als Subjecte lässt er mit Recht eine Welt blosser Gegenstände, eine hohle Erscheinungswelt als Inbegriff seiner äusseren Objecte entsprechen, und mit Recht erklärt er die Selbstständigkeit und Geschlossenheit, die jeder, soweit er seinem

natürlichen Verstande folgt, thatsächlich den äusseren Objecten zuschreibt, die kernhafte Realität, die Dingheit, für eine Setzung seitens des im Selbstgefühl und, wie ich hinzufüge, im Selbstwollen seiner eigenen kernhaften Realität gewissen Ichs.

In der näheren Bestimmung dieser Uebertragung möchte ich ihm indessen, bevor ich ihr Ergebniss an sich prüfe, eine Modification vorschlagen. Die Uebertragung würde, glaube ich, gewinnen, wenn er eine strengere Analogie bestehen liesse zwischen dem Verhältnisse des bloss vorstellenden Ich zu den luftigen Gegenständen einerseits und demjenigen des fühlenden und des wollenden Ich zu den soliden Dingen andererseits. Wie er das solide Ding für einen Reflex des fühlenden Subjectes erklärt, so meine ich, würde er gut thun, auch die gegenständliche Erscheinung als einen Reflex des vorstellenden Ich statt umgekehrt dieses als einen Reflex jenes zu fassen. Das fühlende Ich überträgt, den eben mitgetheilten Aussprüchen zufolge, seine gediegene Realität auf die äusseren Gegenstände und erhebt sie damit (natürlich für seine eigene Meinung) zu Dingen; das bloss vorstellende dagegen soll seine haltlose Realität nicht auf die Empfindungsbestimmtheiten übertragen und sie so zu Gegenständen machen können, sondern umgekehrt sollen ihm die äusseren Gegenstände, zu denen es seine Empfindungen umgeformt hat, es erst ermöglichen, einheitliches und im Wechsel seiner Empfindungen und Vorstellungen mit sich identisches Ich zu sein, und sollen ihm so erst diejenige Realität geben, die es als bloss vorstellendes Subject besitzt. Es sei, meine ich, kein glücklicher Gedanke gewesen, so die Realität des vorstellenden Ich aus derjenigen seiner Gegenstände fliessen zu lassen, während umgekehrt die dinghafte Realität aus derjenigen des ihr correlativen Ich d. i. des fühlenden, abgeleitet wurde.

Es scheint mir nämlich, dass das vorstellende Ich beharrliche Einheiten ausser sich zu ersinnen unfähig sein müsste, wenn es nicht zuvor in sich selbst beharrliche Einheit gefunden hätte. Wechselt, wie Herrmann behauptet, im Bewusstsein ursprünglich Alles und liegt Alles in ihm zusammenhangslos nebeneinander, so kann es sich in alle Ewigkeit auf keine Weise zu einer beharrlichen Einheit machen, auch nicht auf

dem Umwege des Vorstellens beharrlicher Einheiten ausser ihm. Und selbst wenn ihm solche beharrliche Einheiten entgegengetragen würden, so könnte es dieselben doch nicht als solche erkennen, so lange es sich nicht selbst als beharrliche Einheit gefunden hätte. Und umgekehrt: wenn das Bewusstsein fähig ist, seine fluthenden Empfindungen in die beharrlichen Einheiten von Gegenständen umzusetzen, so kann es an sich nicht die zusammenhanglose Vielheit und der ruhelose Wechsel sein, als welche Herrmann es schildert. Kann denn ein Armer sich dadurch bereichern, dass er zuerst einem anderen Armen ein Kapital schenkt und dann mit ihm theilt? Könnte das vorstellende Ich eine Einheit und ein Beharren, welche es nicht besitzt, in seinen Empfindungsinhalt hineinlegen und denselben so zu Gegenständen machen, so könnte es auch wohl noch weiter in diese Gegenstände die Selbstständigkeit und Geschlossenheit, die Momente jener soliden Dingheit, die ihm selbst abgeht, hineinlegen und aus ihnen zurückempfangen und das reine Erkennen würde dann also schon leisten können, was erst Erzeugniss des vom Fühlen und Wollen belebten und gekräftigten sein soll.

Ich gebe zwar nicht zu, dass die Einheit des Bewusstseins nur im Vorstellen äusserer Gegenstände wirklich sein könne, kann mir vielmehr ein einheitliches und im Wechsel identisches Bewusstsein, welches ganz und gar auf ein Innenleben beschränkt ist, denken; doch davon bin auch ich überzeugt, dass, wenn das Bewusstsein irgendwie den Impuls zum Vorstellen äusserer Gegenstände empfängt, — dass sich dann seine Einheit in bestimmten Formen, die es diesen Gegenständen vorschreibt und die alle in der allgemeinen Form der Gegenständlichkeit enthalten sind, geltend machen muss. Aber Voraussetzung dafür ist, dass das Bewusstsein zuvor Einheit sei und, was wohl auch Herrmann als dasselbe anerkennt, sich als Einheit erfasst halte. Herrmann selbst kann nicht umhin, die Einheit des Bewusstseins doch immer wieder als das Ursprüngliche und diejenige der Gegenstände als das Abgeleitete zu denken. Durch das reine Erkennen, lehrt er ja, vollziehe sich die Einheit des Bewusstseins (S. 16); diese muss also doch wohl ein Besitz sein, über den das reine Er-

kennen verfügen kann, und dann ist es nicht wahr, dass die Einheit des Ich nicht wäre, wenn es nicht die Anschauung des räumlichen Gegenstandes producirte (S. 18), oder mindestens dieses nicht, dass das Bewusstsein in sich selbst gar keine Einheit und kein Beharren zu finden vermöge. Mit Kant lässt Herrmann die Functionen, dadurch die Seele zu Vorstellungen von Gegenständen kommt, aus der Einheit des Bewusstseins entspringen (S. 17); wie ist diese Behauptung vereinbar mit der anderen, dass im Bewusstsein alles wechsele und zusammenhanglos nebeneinander liege?

Indessen noch scheint sich, dem Widerspruche zu entgehen, ein Ausweg zu öffnen. Wie, wenn das individuelle Bewusstsein gar nicht entstanden wäre und sich von jeher im Vorstellen äusserer Gegenstände bethätigte? Dann würde allerdings in jedem Augenblicke das Vorstellen äusserer Gegenstände die Einheit des Bewusstseins bereits zur Voraussetzung haben, aber andererseits wäre doch seine Einheit selbst ein Effect solchen Vorstellens, nämlich eines früheren. Verzichten wir darauf, das Bewusstsein vor unseren Augen entstehen zu lassen, erklären wir vielmehr geradezu, es sei gar nicht entstanden, und fragen wir nur, wie es sich, das nun einmal mittelst des Vorstellens äusserer Gegenstände als beharrliche Einheit bestehende, als solche erhalte, so können wir antworten: dadurch, dass es seine Einheit von Neuem in äusserm Vorstellen geltend macht und sie im nächsten Augenblicke von den vorgestellten Gegenständen zurückempfängt, um sie sofort wieder in derselben Weise zu projiciren und zurückzuempfangen. Herrmann schlägt in der That einen Weg ein, der sich von dem eben beschriebenen nur dadurch unterscheidet, dass die Entstehung des Bewusstseins statt geleugnet zu werden in das Unerforschliche geschoben wird. Nachdem er nämlich den Einfall Lange's: dass die Thatsache der Verbindung des Mannichfaltigen in der Empfindung zur Einheit einer Vorstellung ganz wohl ein Vorgang sein könne, durch welchen wir als Subject erst entstehen, zurückgewiesen hat, bemerkt er: „Wir können jene Thätigkeit doch nicht in ihrer Wirksamkeit beobachten, bevor ein Bewusstsein da ist, dem sie dient. Wir kennen sie nur als

Function des schon vorhandenen Ich, das durch sie in dem Ablauf der Empfindungen seine Identität erhält, indem es Vorstellungsverbindungen vollzieht. Da Kant aber nur auf eine Analyse der factisch gegebenen menschlichen Vorstellung ausgeht, so genügt ihm der Nachweis, dass der Gegensatz von Subject und Object, welcher das Wesen der Vorstellung ausmacht, immer als Resultat auf einen Vorgang zurückweist, in welchem eine bereits bestehende Einheit des Mannichfaltigen sich als identisches Ich behauptet. Ob die Einheitsfunction, durch welche dies geschieht, ursprünglich durch irgend welche anderen Factoren erzeugt ist, geht uns nichts an; wir kennen sie nur als Function des Ich, das ohne einen anderen Inhalt zu haben sich in ihr als das einheitliche Subject einer Mannichfaltigkeit von Vorstellungen erhält" (S. 22, 23).

Dass jedes individuelle Bewusstsein, jedes Ich unentstanden und unvergänglich ist, halte ich, wie ich anderwärts zu begründen versucht habe, in der That für einen nothwendigen Gedanken; nothwendig nicht der Thatsache des äusseren Vorstellens, sondern derjenigen des Selbstbewusstseins wegen. Bezüglich des Selbstbewusstseins nämlich erhebt sich eine Schwierigkeit, welche derjenigen, die Herrmann's Theorie vom äusseren Vorstellen drückt, sehr ähnlich ist. Das selbstbewusste Ich ist Subject und Object, beides in Beziehung auf sich selbst. Sowie aber die äussere Vorstellung Herrmann's die Einheit des Bewusstseins, durch welche sie zu Stande kommt, und diese wieder die äussere Vorstellung, in der sie allein wirklich ist, voraussetzt, so setzt, da Subject und Object correlative Begriffe sind, das Ich als Object sich selbst als Subject und das Ich als Subject sich wieder selbst als Object voraus. Und nur die Annahme (die ich hier nicht wieder ausführen und begründen darf), dass das Ich von Ewigkeit her sich aus dem Object ins Subject und aus diesem wieder in jenes umwandele und so in alle Ewigkeit fortfahre, kann den Widerspruch im Ich-Begriffe lösen.

Ich will nicht untersuchen, ob sich in derselben Weise die wechselseitige Bedingtheit zwischen der beharrlichen Einheit des Subjectes und derjenigen des äusseren Objectes denken lasse. Angenommen, es sei so, so bliebe es doch

dabei, dass das Subject die beharrliche Einheit zuerst in sich selbst finde und dann dazu benutze, seine Empfindungsbestimmtheiten in ihm gegenüberstehende beharrrliche Einheiten umzudeuten. Man müsste sich die Dauer des Ich denken als eine Reihe unendlich kleiner Zeittheile und jeden dieser unendlich kleinen Zeittheile damit ausgefüllt, dass das Ich, welches im Besitze zugleich der eigenen beharrlichen Einheit und äusserer Vorstellungen in denselben eingetreten wäre, seine ihm bis dahin bewahrte Einheit von Neuem dazu benutzte, seine Empfindungen auf äussere Gegenstände zu beziehen, und sie (seine Einheit) so in den nächsten Augenblick hinüberrettete. Nicht dürfte man einen unendlich kleinen Zeittheil in der anderen Weise abgrenzen, dass der äussere Gegenstand, der zu Anfang desselben vorgestellt würde, seine beharrliche Einheit dazu benutzte, dem ihm gegenüberstehenden Ich, welches in den nächsten Augenblick eintretend seine Einheit zu verlieren in Gefahr wäre, diese Einheit zu erneuern. Denn durch solche Auffassung würde das Verhältniss, welches Herrmann selbst zwischen Subject und Object statuirt, umgekehrt werden; sie würde nicht den äussern Gegenstand aus dem Ich, sondern umgekehrt dieses aus jenem entspringen lassen, d. h. sie würde den äusseren Gegenstand zum Ich und das Subject zu dessen äusserem Gegenstande machen. Ich muss dabei bleiben, dass Herrmann sich widerspricht, indem er lehrt, das Bewusstsein, aus dessen Beharrlichkeit und Einheitlichkeit die Beharrlichkeit und Einheitlichkeit des äusseren Gegenstandes entspringe, könne in sich selbst kein Beharren und kein Eins-sein finden und sei eben deshalb genöthigt, äussere Gegenstände damit auszurüsten, um sich dann seinerseits von ihnen damit ausrüsten zu lassen.

So viel über die Art, auf welche Herrmann die Unterscheidung der blossen Vorstellungs-Realität und der Gefühls-Realität aus dem Gebiete des Selbstbewusstseins auf dasjenige des Bewusstseins von Aussendingen überträgt. Gegen das Ergebniss der Uebertragung finde ich im wesentlichen dasselbe einzuwenden, wie gegen die erste Unterscheidung selbst. Wie mein Begriff des Selbstbewusstseins in nichts

zerrinnt, wenn ich alles Selbstfühlen und Selbstbegehren aus ihm herauszupräpariren suche, so auch der Begriff des äusseren Gegenstandes, wenn ich aus ihm jene Selbstständigkeit fortlasse, von der Herrmann mit Recht behauptet, dass das Vorstellen sie dem Selbstgefühl entlehne, jene eigentliche solide Dingheit, welche der blossen Erscheinung entgegengesetzt ist. Die Substantialität und die Causalität, in welchen ich mit Herrmann die beiden Momente erblicke, die sich zunächst im Begriffe des Gegenstandes unterscheiden lassen, kann ich nicht denken ohne Selbstständigkeit zu denken. Ich wüsste nicht, was mir das Wort Substanz, auf äussere Gegenstände bezogen, noch bedeuten könnte, wenn nicht einen Halt und eine Stütze, die es den Eigenschaften ermöglicht, das Unterthanenverhältniss, in welchem sie zu dem empfindenden Subjecte als dessen Empfindungs-Bestimmtheiten stehen, zu verleugnen und den subjectiven Zuständen der Empfindung als Repräsentanten einer fremden Macht gegenüberzutreten. Wenn aber das vorstellende Bewusstsein den äusseren Gegenstand für ein Substantielles in diesem Sinne des Wortes nimmt, so meint es auch in dem Gegenstande ein Selbstständiges, von ihm Unabhängiges, dem das Vorgestelltwerden nur eine äusserliche Beziehung ist, zu erblicken. Und ebenso müsste ich den Worten Causalität, Wirken, wenn ich auf Selbstständigkeit des wirkenden Dinges Verzicht leisten wollte, in Zukunft einen Sinn beilegen, der gar nichts mehr mit demjenigen zu thun hätte, welchen Jeder ihnen gibt, auch der Philosoph, sobald er sich mit seinen Mitmenschen, ja sobald er sich mit sich selbst verständigen will. Schon Plato glaubte, wie der Sophist zeigt, die solide dinghafte Realität nicht besser bezeichnen zu können, als indem er ihr die Fähigkeit des Thuns und des Leidens zuschrieb. Die Stoiker und Epikureer sind ihm hierin gefolgt, und neuerdings hat Lotze, der Meister in der Kunst, für den Gedanken den bezeichnendsten Ausdruck zu finden, auf die platonische Definition zurückgegriffen. Auch Seydel betont gegen Herrmann den Zusammenhang des Causalitätsbegriffes mit dem zweckesetzenden und mittelsuchenden Willen.

Herrmann geht über Kant in einer Richtung hinaus, die

ihn, wenn das vermeintliche Interesse der Theologie nicht ablenkend hinzuträte, zu dem ethischen Idealismus führen müsste, den Fichte zu einem System zu gestalten versucht hat. Er hat sich davon überzeugt, dass wir im Ich-Bewusstsein mehr besitzen als eine formale Einheit, aus der die Formen einer schattenhaften Gegenständlichkeit entspringen, nämlich ein Subject des Fühlens und Wollens, und dass sich uns in diesem Ich-Bewusstsein die echte Realität offenbart, die wir von den Dingen an sich verlangen. Aber dieser Schatz soll der weltlichen Wissenschaft, der die gefühlte Realität nichts weiter als ein Product rein subjectiver Einbildung sei (S. 108), unzugänglich sein.* Nur die Theologie soll ihn zu heben im Stande sein. Für die weltliche Wissenschaft soll das Ich jener Schemen bleiben, zu dem die transscendentale Logik es ausgehöhlt hat, und ausser diesem schemenhaften Ich soll es für die weltliche Wissenschaft nur jene schemenhafte Körperwelt geben, die selbst den Schein eines markigen kräftigen Daseins nicht in das erkennende, sondern nur in das fühlende und wollende Subject wirft. Diesem Begriffe der weltlichen Wissenschaft werde der letzte Theil dieser kritischen Erörterungen gewidmet.

Das wissenschaftliche Naturerkennen ist nach Herrmann nichts weiter als eine absichtliche Steigerung der Vorstellungsthätigkeit (S. 25), des reinen Erkennens, von welchem bisher insoweit die Rede war, als es gleichsam ein mechanischer Effect der Einheit des Bewusstseins ist. Diese Absicht entspringe praktischen Motiven. Keineswegs diene die wissenschaftliche Naturerklärung dem reinen Triebe des Erkennens, wenn sie auch nur mit den reinen durch keine praktische Voraussetzung getrübten Erkenntnissmitteln arbeiten solle. Der durch das Gefühl der Lust und Unlust erregte Wille, auf die Natur zu handeln, sei auch die Quelle der Naturwissenschaft selbst; sie sei vorhanden nicht schon desshalb, weil das Bewusstsein die Natur erkennen müsse, sondern desshalb, weil der fühlende und wollende Mensch die Natur beherrschen wolle (S. 35). Erklären wolle der Mensch, weil er handeln müsse (S. 75). Auch von der Metaphysik

gelte dies, welche somit gleich den speciellen Naturwissenschaften praktische Welterklärung sei (S. 76). Wenn die Abhängigkeit der wissenschaftlichen Naturerklärung sowohl wie der Metaphysik von dem Zweck, die Welt mechanisch zu beherrschen, nicht anerkannt werde, so habe dies nur darin seinen Grund, dass man in der Regel das Pathos solcher Bedürfnisse in das wissenschaftliche Streben einfliessen lasse, welche in demselben niemals Befriedigung finden können. Schlimmsten Falles habe jenes Sträuben seinen Grund in dem philiströsen Dünkel des zunftmässigen Gelehrten, der es nicht einsehen könne, dass der ganze Mensch der Zweck jeder seiner Functionen sei und dass die Würde jedes besonderen Berufes in dem Maasse sich vergrössere oder verringere, als er diesem Zweck sich unterwerfe (S. 76).

Für die eigentliche Absicht dieser kritischen Erörterungen ist es gleichgültig, aus welchen Motiven das wissenschaftliche Erkennen abgeleitet und auf welchen Zweck es bezogen wird. Dennoch kann ich an den vorstehenden Erklärungen nicht vorübergehen, ohne gegen ihre Einseitigkeit Einsprache zu erheben. Dass aus dem vermeintlichen reinen Erkenntnissvermögen kein Trieb zur Erkenntniss entspringen kann, folgt aus dem Begriffe desselben. Aber ohne der Folgerichtigkeit Abbruch zu thun, hätte Herrmann anerkennen können, dass sich im vernünftigen Geiste mit dem reinen Erkenntnissvermögen ein Trieb nach Erkenntniss um der Erkenntniss willen verbinde, dessen Befriedigung Lust gewährt und der auch ohne alle praktischen Neben-Motive die Erkenntnissthätigkeit in Bewegung zu setzen vermag, ein Trieb auch nach solcher Erkenntniss, welche Herrmann selbst der rein weltlichen zurechnet, z. B. nach der mathematischen. Wer einen solchen Trieb zugesteht, wird auch die zwar nicht jedem einzelnen Menschen aber der Menschheit obliegende Aufgabe, in der weltlichen Erkenntniss fortzuschreiten, nicht auf ein blosses Mittel zum Zweck, sondern auf ein Moment im Endzwecke des menschlichen Daseins beziehen. Ja, der Vollendung des ganzen Menschen soll das weltliche Erkennen dienen, aber der ganze Mensch ist eben nicht bloss der fühlende und wollende, sondern der auch erkennende.

Also eine Wissenschaft, die lediglich aus dem reinen Erkenntnissvermögen hervorginge, gibt es nach Herrmann nicht, denn die begehrende Seele muss den Trieb hergeben, der das reine Erkenntnissvermögen erst in Bewegung setzt und auf bestimmte Ziele richtet, — ein Satz, gegen welchen die Ansicht, dass es ein reines Erkenntnissvermögen in dem in Rede stehenden Sinne gar nicht gebe, natürlich nichts einzuwenden hat. Die Abhängigkeit auch der weltlichen Wissenschaften von dem praktischen Vermögen erstreckt sich nach ihm aber noch weiter. Von den beiden Zweigen derselben, die, nach Kants Ausdruck, die ausgedehnte und die denkende Natur zum Gegenstande haben, gilt ihm jeder noch in besonderer Weise für bedingt durch das praktische Vermögen, so jedoch, dass in ihnen keine praktischen Voraussetzungen als Argumente gebraucht werden.

Zunächst die Wissenschaft von der ausgedehnten Natur (Herrmann selbst bedient sich der Bezeichnungen ausgedehnte und denkende Natur nicht, dieselben müssen aber ganz in seinem Sinne sein, da ihm alles nicht theologische Erkennen für Naturerkennen gilt), ist mit der Voraussetzung behaftet, welche Kant in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft erörtert, der Voraussetzung einer Gleichartigkeit der Gegenstände, der zufolge sie nicht eine unübersehbare Mannichfaltigkeit, sondern eine unserer Fassungskraft angemessene Ordnung darstellen (S. 32, 33). Diese zusammenhängende Begreiflichkeit der Natur nämlich lässt sich weder erkenntnisstheoretisch aus den Bedingungen der Erfahrung ableiten noch empirisch beweisen; ihre Annahme ist vielmehr der Widerschein des Zweckes, dem wir das Erkennen unterordnen, in dem Gebiete des Erkennens (S. 34), sie ist die aus der blossen Bewegung des reinen Erkennens nicht ableitbare Grundvoraussetzung, auf welche hin die Arbeit der wissenschaftlichen Naturerklärung unternommen wird (S. 35). Mit dieser Voraussetzung bildet die Naturwissenschaft den Gedanken eines Weltganzen, das ist aber eine Realität anderer Art als die dem reinen Erkennen verständliche, einer Realität, wie sie vom fühlenden und wollenden Ich verlangt wird. Denn mit dem Gedanken des Weltganzen „wird gerade dasjenige absichtlich abgeschnitten,

worin sich sonst für unser Erkennen die Realität eines Gegenstandes bewährt, die unermesslichen Beziehungen desselben zu anderen Gegenständen in einer beharrlichen Wirklichkeit" (S. 38).

Zweitens ist nach Herrmann auch die Wissenschaft von der denkenden Natur, soweit es überhaupt nach ihm solche Wissenschaft geben kann, nicht bloss insofern durch das praktische Vermögen bedingt, als dieses wie alle Triebe so auch den Trieb des Erkennens hergeben muss, sondern noch in besonderer Weise. Wenn nämlich psychische Vorgänge als Gegenstände des Erkennens auftreten, so habe dies nur darin seinen Grund, dass das Bewusstsein in dem gleichmässigen Fortgange des Erkennens aufgehalten werde durch das Gefühl für den unvergleichlichen Werth seiner Thätigkeit. (S. 45, 46).

Nachdem hiermit über die Lehre von der praktischen Bedingtheit des wissenschaftlichen Erkennens berichtet ist, soll im Folgenden von den Leistungen die Rede sein, die dem so bedingten Erkennen zugestanden resp. nicht zugestanden werden.

Vermöge seines Zusammenhanges mit dem Gefühls- und Begehrungs-Leben der Seele ist das wissenschaftliche Welterkennen nach Herrmann in zwei Richtungen befähigt, das ganz reine Erkennen auch in dessen denkbar grösster Steigerung zu übertreffen. Es kann es bis zu einer Metaphysik der ausgedehnten Natur und wenn auch nicht zu einer eigentlichen Psychologie doch zu einem gewissen Ansatze zu einer solchen bringen.

Der Reiz zu metaphysischen Versuchen entspringe aus der Empfindung des Mangels, dass eine für den Betrieb wissenschaftlicher Welterklärung und mechanischer Weltbeherrschung so werthvolle Ueberzeugung, wie die alle Wissenschaft begleitende von der Möglichkeit einer zusammenhängenden Naturerklärung nur als reines Zutrauen existire. (S. 69). Die Metaphysik bringe demnach dieselben Begriffe, mit denen sich die Wissenschaft als mit vorläufig beglaubigten Hypothesen in das grenzenlose Gebiet der Erfahrung hinauswage, mit einer Vorstellung von dem einheitlichen Wesen der Welt in soli-

darische Verbindung. (S. 70). Da jedoch jene Hypothesen sich fortwährend ändern, so sei es das unausbleibliche Schicksal jedes metaphysischen Systems, durch den nächsten weitgreifenden Fortschritt der Empirie als unnütz beseitigt zu werden. (S. 70). Uebrigens sei die Religion im Stande, das Bedürfniss, dem die Metaphysik für eine kurze Zeit zu genügen suche, auf eine höhere Art dauernd zu befriedigen und somit die Metaphysik als System überflüssig zu machen. (S. 75).

Eine eigentliche Psychologie erklärt Herrmann für unmöglich. Den entscheidenden Grund für diese Ansicht erblickt er darin, dass unter Seele das letzte Subject für alle Vorstellungen verstanden werde, dass die Seele also nicht, wie sie doch als Erkenntnissobject müsste, ein Begriff sei, indem jeder Begriff als Prädicat von anderen Dingen gebraucht werden könne. Jeder Versuch, die Seele mit den Mitteln der Naturwissenschaft als ein Object neben anderen zu erkennen, führe direct darauf, die subjective Gewissheit von derselben aufzulösen. „Denn, wenn Gegenstände nur in ihren Beziehungen zu anderen erkannt werden können, so fordert im Gegentheil jene Gewissheit, dass das in seinem absoluten Werthe gefühlte Dasein nicht wiederum als Prädicat eines anderen, also dass es beziehungslos gedacht werde". (S. 42). Nichtsdestoweniger werde das Bewusstsein, nachdem ihm einmal so fremdartige Objecte wie die psychischen Vorgänge aufgedrängt seien, seine eigene Natur darin bewähren, dass es dieselben den Beziehungsbegriffen zu unterwerfen, auch in dem psychischen Geschehen ein Naturgesetz zu entdecken suche. (S. 46). Das Erkennen der psychischen Vorgänge könne aber nur in ihrer Subsumtion unter das Causalgesetz bestehen, dieses aber setze den Begriff der Substanz voraus und der letztere wiederum lasse sich nur anwenden auf die räumliche Anschauung, so dass die beharrliche Substanz des Psychischen nur in der Materie gesucht werden könne. Man komme daher, wenn die psychischen Vorgänge einmal erkannt werden sollen, mit Nothwendigkeit auf die materialistische Erklärung. (S. 44, 45). So liege, wenn auch in geringem Maasse, die Möglichkeit vor, auch in den Zusammenhang der psychischen Vorgänge mit den gewohnten

Mitteln wissenschaftlicher Welterklärung einzudringen, indem man die das psychische Ereigniss begleitende materielle Bewegung der Beobachtung unterwerfe. (S. 101).

Selbstverständlich fühle ich mich nicht berufen, als Anwalt eines wissenschaftlichen Erkennens aufzutreten, welches keinen anderen Zusammenhang mit dem Gefühls- und Begehrungs-Leben der Seele hat als jenen äusseren, welchen Herrmann ihr, wie oben berichtet, zugesteht. Vielmehr muss ich in der Kritik der Leistungsfähigkeit solcher Wissenschaft noch über ihn hinausgehen.

Zunächst behaupte ich von jener Metaphysik, die ihr Gebäude von jedem weitgreifenden Fortschritte der Empirie zertrümmert sieht, aber sogleich, in der sicheren Erwartung der Wiederholung dieses Schicksals, unverdrossen nach einem neuen Plane wieder aufzuführen unternimmt, dass ihre Arbeit tief unter derjenigen des blossen Handlangers der Wissenschaft stehe. Sie ist um nichts besser als die Lange'sche Begriffsdichtung, der gegenüber Herrmann ihr einen Vorrang zu sichern bemüht ist (S. 72). Für das geistreiche Geplauder der Salons mag jene Begriffsdichtung wie dieses Kartenhaus-Bauen eine nicht unziemliche Beschäftigung sein, ein ernster wissenschaftlicher Kopf wird sich in der Stille seines Arbeitsraumes nie dazu prostituiren.

Jene Psychologie sodann, welche die mit psychischen Ereignissen verbundenen materiellen Bewegungen beobachtet, ist nichts anderes als Physiologie; mit dem Zugeständnisse ihrer Möglichkeit wird also dem forschenden Geiste kein Feld neben demjenigen der empirischen Naturwissenschaft eröffnet.

Was bleibt denn nun für die Philosophie? Etwa die Logik und die Ethik? Sofern Herrmann überhaupt noch eine Logik und eine Ethik für möglich hält, muss er sie für theologische Disciplinen erklären. Denn beide stellen ihre Forschungen unter einen Gesichtspunkt, der dem reinen Erkennen gänzlich unzugänglich ist, und auch demjenigen wissenschaftlichen, welches zwar unter dem Einflusse von Gedanken steht, die der fühlenden und wollenden Seele entquellen, aber dieselben nicht in seinen Inhalt eindringen lässt. Nicht bloss die Ethik, sondern auch die Logik handelt ja von Nor-

men, Normen aber kennt nur die fühlende und die wollende Seele. Die Logik schätzt die Wahrheit, im richtigen Denken sieht sie ein Besseres als im unrichtigen, im methodischen eine höhere Thätigkeit als im unmethodischen. Was weiss aber jene an das reine Erkennen sich anschliessende Wissenschaft von solchen Unterschieden? Herrmann wird sich dieser Consequenz, die Logik und die Ethik entweder ganz zu beseitigen oder für die Theologie in Anspruch zu nehmen, nicht weigern können, wenn er sich der Worte erinnert, mit welchem er Pfleiderer abstreitet, dass es so etwas wie „höchste Thatsächlichkeiten" für die Metaphysik geben könne. Pfleiderer hatte gesagt (Herrmann S. 133): „Das wäre denn doch eine recht sonderbare Metaphysik, welche ihrer Aufgabe, das Thatsächliche zu erkennen, zu genügen glaubte, während ihr die höchste Thatsächlichkeit, der ethische und religiöse Geist, gar nicht vorhanden wäre." Dass Religion und Sittlichkeit als Erscheinungen des geistigen Lebens Thatsachen seien, welche die Psychologie nicht ausser Acht lassen dürfe, gibt Herrmann zu, aber er will sie, wie es scheint, nur in dem Sinne für Gegenstände der Wissenschaft gelten lassen, für welche Spinoza den classischen Ausdruck erfand, indem er von der Natur und der Kraft der Affecte und der Macht des Geistes über sie ganz so handeln zu wollen erklärte, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handele. Denn er sagt: „Was soll es nun aber heissen, wenn diese psychischen Thatsachen als höchste Thatsächlichkeit bezeichnet werden? Ordnet denn die Wissenschaft, welche das Thatsächlichvorhandene erklären will, die Thatsachen nach ihrem Werthe? Ich denke, je mehr sich die erklärende Wissenschaft aus der Form herausarbeitet, welche dem Mittelalter entsprach, desto mehr ist sie darauf bedacht, sich in der Auffassung des Thatsächlichen nicht durch Werthbestimmungen beeinflussen zu lassen." Ist das richtig, so kann es auch keine erklärende Logik geben, denn die Logik stürzt zusammen, wenn aus ihr der Satz herausgezogen wird, dass das richtige Denken werthvoller als das unrichtige, die Wahrheit werthvoller als der Irrthum sei; wenn aber keine erklärende Logik, so nach der Consequenz der Lehre vom reinen Erkennen überhaupt

keine wissenschaftliche, denn für diese Lehre gibt es keine andere Wissenschaft als die erklärende.

Die Logik und die Ethik fallen indessen schon mit der Verurtheilung der nicht physiologischen sondern psychologischen Psychologie. Oder haben diese Wissenschaften ein anderes Object als den Geist? Wie man auch zwischen der Psychologie und den normativen Wissenschaften unterscheiden mag, in diesem Objecte treffen sie zusammen. Ist also, wie Herrmann behauptet, die eigentliche Psychologie unmöglich, weil der Geist kein Erkenntnissobject sein kann, so auch keine Logik und keine Ethik. Ist umgekehrt Logik oder Ethik möglich, so sind die gegen die Psychologie vorgebrachten Gründe unzulänglich, weil durch sie zu viel bewiesen wird. Uebrigens kann ich hier nicht umhin, die Ueberzeugung auszusprechen, dass es bei der Unterscheidung der Psychologie einerseits, der Logik und Ethik andererseits nicht sein Bewenden haben könne. Nicht meine ich, dass die Logik und die Ethik den Charakter der bisherigen Psychologie annehmen müssen, sondern umgekehrt, dass die Psychologie sich in Logik und Ethik aufzulösen habe, indem darin der Grundbegriff der Seele liegt, dass sie sich selbst Normen vorschreibt und dass auch diejenigen psychischen Vorgänge, auf die sich direct keine Normen beziehen, doch nur aus der Autonomie ihres Wesens begriffen werden können.

Dass mit der Psychologie, Logik und Ethik auch die Erkenntnisstheorie, die Vernunftkritik, beseitigt ist und dass also Herrmann, der doch von diesen Wissenschaften aus erst zur Theologie gelangen will, seinen eigenen Standpunkt untergraben hat, bedarf keines Nachweises mehr.

Mit der Philosophie braucht sich die Menschheit also in Zukunft nicht mehr abzumühen. Nur bis zu dem Punkte muss sie gepflegt werden, an welchem ihr der Nachweis entspringt, dass sie selbst unmöglich sei. Sie ist, nach den alten Vergleichen, die Leiter, die man umwirft, nachdem man das Ziel erreicht hat, das Feuer, das nicht bloss den Stoff, sondern auch sich selbst verzehrt, die Purganz, die mit den bösen Säften zugleich sich selbst austreibt. Ich fürchte aber, sie treibt nicht bloss die bösen Säfte und sich selbst aus

dem Leibe der Wissenschaft aus, sondern lässt gar keine Säfte mehr darin. Denn wenn man näher zusieht, so gehen auch die guten Säfte der Mathematik und der empirischen Naturwissenschaft, welche zurückbleiben sollten, den Weg der Philosophie.

Die Mathematik geht von gewissen synthetischen Urtheilen a priori aus, welche keines mathematischen Beweises mehr fähig sind. Entweder gründet sich nun die Gewissheit derselben auf gar nichts, und dann werden sie nicht erkannt sondern *geglaubt*; oder man besitzt für sie einen erkenntnisstheoretischen, einen transscendentalen Beweis. Ich will nun nicht darauf zurückkommen, dass die Lehre von der reinen Erkenntniss, indem sie alle Philosophie aufhebt, auch die Möglichkeit eines solchen Beweises bestreitet, sondern annehmen, derselbe könne in der That geführt werden und zwar so geführt werden, dass er sich seinerseits nicht wieder auf einen Glauben, sondern lediglich auf Thatsachen und auf die formal-logische Denknothwendigkeit berufe. Nachdem der Beweis so geführt wäre, würde zwar der *Mathematiker* seine Zuversicht auf die Wahrheit seiner Axiome nach wie vor als Glauben besitzen, aber es müsste zugegeben werden, dass die *Mathematik* selbst damit dem Gebiete des Glaubens entzogen wäre. Allein bis jetzt ist jener Beweis thatsächlich nicht geführt, jedenfalls nicht von Kant. Denn da Kant lehrt, dass ein synthetisches Urtheil a priori nicht durch die bloss formal-logische Denknothwendigkeit gewiss gemacht werden könne, so kann sein Nachweis der Apriorität und nothwendigen Gültigkeit der mathematischen Axiome, wenn er anders mit seinen eigenen Principien in Einklang stehen soll, nur entweder von Thatsachen oder von geglaubten Sätzen ausgehen. Geht er von geglaubten Sätzen aus, so bleibt der Glaube die Grundlage des mathematischen Wissens; beruft er sich auf Thatsachen, so muss er von Kant selbst so lange für unzulänglich gehalten werden, als die Behauptung aufrecht erhalten wird, dass aus blossen Thatsachen keine allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten abgeleitet werden können; es bleibt also wiederum beim Glauben. Würde eingewendet, die mathematischen Grundsätze seien unmittelbar gewiss, sie be-

dürfen ebensowenig wie eines mathematischen eines transscendentalen Beweises, so wäre zu erwidern, dass jene unmittelbare Gewissheit eben die des Glaubens sei. Mögen die mathematischen Grundsätze immerhin aus reiner Vernunft stammen (was übrigens nach kantischer Lehre gar nicht der Fall ist, da Raum und Zeit nicht Formen der Vernunftthätigkeit sein, sondern von der Vernunft als Dispositionen des unvernünftigen Theiles der Seele vorgefunden werden sollen): so lange nicht ohne alle Berufung auf Thatsachen sowie auf Glaubenssätze nachgewiesen ist, dass sie aus reiner Vernunft stammen und dass das, was daher stammt, nothwendig wahr ist, auch wenn sein Gegentheil sich nicht widerspricht, so lange bleibt die Gewissheit Glaube.

Duldet denn nun aber die an das reine Erkennen sich anschliessende Wissenschaft den Glauben als einen Bestandtheil in ihrer Grundlage? Nach der Beschreibung, die Herrmann von ihr gibt, gewiss nicht. Auch wird wohl Jeder zugeben, dass ein isolirtes Erkenntnissvermögen etwas derartiges wie Glauben hervorzubringen unfähig sei. Der Glaube, und nicht bloss dieser, sondern selbst die auf Thatsachen und Demonstration sich gründende Ueberzeugung, gehört nicht einer bloss erkennenden, sondern der zugleich fühlenden und wollenden Seele an.

Was von den Axiomen der Mathematik gilt, gilt auch von den Grundsätzen des reinen Verstandes, welche die empirische Naturwissenschaft auf Schritt und Tritt voraussetzt, dem Satze von der Beharrlichkeit der Substanz und dem Causalitätsgesetze. Und so muss auch zum Naturerkennen einer Wissenschaft, die sich auf der Grundlage des Herrmann'schen reinen Erkennens aufbaut, die Fähigkeit abgesprochen werden. Noch in einer anderen Hinsicht kann die empirische Naturwissenschaft des Glaubens nicht entbehren. Jene Idee nämlich, welche Herrmann selbst als eine unentbehrliche Voraussetzung dieser Wissenschaft nachweist, die Idee der Harmonie, Ordnung und Gesetzmässigkeit in der Sinnenwelt, hat für den Naturforscher nicht bloss regulative und impulsive Bedeutung, sondern in jedem Schlusse unvollständiger Induction nimmt er sie unter seine Argumente auf. Der

Schluss, der dem hundertsten von hundert Dingen, die sich bisher als völlig gleichartig erwiesen haben, eine bis dahin an ihm nicht beobachtete Kraft desshalb zuschreibt, weil sie neuerdings an den neunundneunzig anderen beobachtet ist, hat nicht die mindeste Beweiskraft mehr, wenn ihm eine stillschweigend mitgedachte Prämisse genommen wird, nämlich die Prämisse, dass wahrscheinlicher Weise das, was von neunundneunzig Dingen einer Klasse gelte, auch vom hundertsten gelte. Ohne diese Prämisse oder eine andere ihr wesentlich gleiche verstiesse der Schluss gegen die Regeln der Syllogistik, wäre er einfach ein Fehlschluss und könnte als solcher nicht nur keine Gewissheit sondern auch nicht ein Minimum von Wahrscheinlichkeit gewähren. Wahrscheinlichkeit kann der Conclusio eines Schlusses nicht dadurch zukommen, dass der Schluss einem richtigen mehr oder weniger ähnlich sieht, (vom richtigen Schliessen gilt, was die Stoiker vom richtigen Handeln behaupteten: es gibt kein Mehr oder Minder in der Richtigkeit), sondern nur der Conclusio eines logisch völlig bündigen Schlusses, in welchem aber eine Prämisse oder beide nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Jene in dem unvollständigen Inductionsschlusse stillschweigend mitgedachte Prämisse fliesst aber aus der allgemeinen Glaubensüberzeugung, dass die Natur durchweg das Gepräge eines Werkes göttlicher Intelligenz trage.

So ist es also nichts mit der reinen Wissenschaft. Selbst wenn es jenes reine Erkennen gäbe, von welchem wir gelesen haben, dass es sich als Anschauungsvermögen und productive Einbildungskraft aus den Empfindungen eine Welt schemenhafter Gegenstände construire, könnte es doch keine Fortsetzung in einer wenn auch noch so bescheidenen Wissenschaft finden, auch nicht, wenn ihm das fühlende und wollende Ich in der äusserlichen Weise zu Hülfe kommen, welche Herrmann ihm zugestanden hat.

Gern gäbe ich nun noch meiner Kritik einen grösseren positiven Gehalt durch den Nachweis, wie aus der Quelle desjenigen Selbstbewusstseins, das ich oben als das alleinige dem rein erkennenden Herrmann's gegenüber zu behaupten bemüht gewesen bin, des, indem es vorstellt, zugleich fühlen-

den und wollenden Selbstbewusstseins, eine Wissenschaft geschöpft werden könne, die zwar nicht ohne Schranken aber doch nicht von der echten Realität ausgeschlossen ist. Allein Erörterungen von so ausgedehnter Art, wie sie dazu erforderlich wären, würden sich hier wohl nicht glücklich anfügen. Ich muss mich auf einige Worte der Vertheidigung auf die oben berührte Argumentation Herrmann's gegen die Möglichkeit solcher Wissenschaft beschränken.

Nach Herrmann kann es, wenn ich ihn recht verstehe, ein Erkennen nur von Prädicaten geben. Alles Erkennen scheint von ihm als Beantwortung der Frage gefasst zu werden, warum ein gewisses allgemeines Prädicat sich an einem gewissen Dinge oder an einer gewissen Klasse von Dingen finde. Er gebraucht das Wort Erkennen synonym mit Erklären und erblickt die Aufgabe des Erklärens in jener Zurückführung eines Prädicates auf seine Ursache. Da nun das Ich nicht mehr als Prädicat gebraucht werden könne, indem es eben das letzte Subject aller Vorstellungen bedeute, so könne es nicht mehr Erkenntniss- d. i. Erklärungs-Object sein.

Es muss zugegeben werden, dass es Erkenntniss in diesem Sinne vom Ich nicht geben kann. Geradezu sinnlos wäre es zu fragen, warum dasjenige, welches ich mein Ich nenne, mein Ich sei und nicht vielmehr ein Haus oder ein Baum, oder warum es gerade mein Ich und nicht ein anderes sei. Auch hilft es zu der Möglichkeit solcher Erkenntniss nichts, dass man von der Eigenthümlichkeit des eigenen Ich abstrahiren und auf dasjenige reflectiren kann, was ihm mit jedem Ich gemeinsam ist, auf seine Ichheit als solche. Denn auch in dieser Weise allgemein gedacht kann die Ichheit nicht zum realen Prädicate dienen. Wenn ich z. B. sage, auch das Thier sei sich selbst ein Ich, so denke ich doch nicht eigentlich ein Etwas, dem die Ichheit als Eigenschaft inhärire, sondern bezeichne mit dem grammatikalisch als Prädicat auftretenden Worte Ich das Subject, welchem alle Prädicate zukommen, die von dem Thiere, sofern es ein psychisches Wesen ist, ausgesagt werden dürfen. Ich denke nicht eigentlich über das Thier selbst, sondern über meinen

Begriff des Thieres und sage von diesem das Prädicat aus, dass er der Begriff eines Ich sei; derjenige Begriff, denke ich, dessen Object durch das Wort Thier bezeichnet werde, habe zum Inhalte auch dieses, dass alle dem Objecte inhärirenden Eigenschaften als Eigenschaften eines Ich gesetzt werden.

Jener Gebrauch des Wortes Erkennen ist aber nicht der allgemein übliche. Dem allgemeinen Sprachgebrauche entspricht es vielmehr zu sagen, man erkenne die Subjecte, mit deren Prädicaten man sich beschäftigt. Der Lehrsatz über die Winkelsumme eines Dreieckes z. B. ist eine Erkenntniss nicht der Eigenschaft, eine solche Winkelsumme zu haben, sondern des Dreiecks. In diesem Sinne des Wortes gibt es unzweifelhaft wenn irgend eine Erkenntniss so eine solche von Individuen, also von Subjecten, die nicht selbst wieder zu Prädicaten dienen können. Unsere Erde z. B. kann nicht als Eigenschaft eines anderen Dinges gedacht werden, und doch ist es eine Erkenntniss derselben, dass sie um ihre Achse rotire. Vorausgesetzt nun (hiervon soll sogleich näher die Rede sein), dass ich im Selbstbewusstsein Bestimmtheiten meines Ich finde, so würde ich, indem ich dieselben von ihm prädicire, in solchem Urtheile Erkenntniss ausdrücken, und es wäre am Ende nur Wortstreit, wenn auf der einen Seite behauptet würde, diese Erkenntniss habe das Ich, auf der anderen, sie habe die prädicirte Bestimmtheit zum Gegenstande. Diese Erkenntniss wäre zunächst noch nicht erklärende, sie constatirte erst einen Thatbestand, aber einerseits hat auch das schon seinen Werth, andererseits würde, um der Natur des Ich als letzten Subjectes willen nicht daran verzweifelt zu werden brauchen, dass die prädicirte Bestimmtheit als Wirkung einer anderen gefunden, also erklärt werden könne.

Es ist wohl nur ein anderer Ausdruck für den in Rede stehenden Einwand, wenn Herrmann mit Kant sagt, das Ich könne nicht erkannt werden, weil es kein Begriff sei, indem es nicht als Prädicat von anderen Dingen gebraucht werden könne. Zu ergänzen ist hier wohl der Satz: was erkannt werden soll, davon muss ein Begriff vorhanden sein. Ich gebe zu, dass man etwas, wovon man gar keinen Begriff

habe, nicht erkenne, indem alles Erkennen eben die Bildung Vertiefung Klärung Bereicherung eines Begriffes ist. Aber ich verstehe dann nicht mit Kant unter Begriff das Prädicat eines möglichen Urtheils sondern das Subject. Eine Vorstellung wird zum Begriffe — in diesem Sinne nehme ich das Wort — wenn ihr Gegenstand zum Subjecte eines Urtheils, nicht wenn er zum Prädicate eines solchen gemacht wird. Dass das Erkannte Begriff in dem anderen Sinne des Wortes sein müsse, halte ich für ein Vorurtheil des Kantianers.

Weiter bemerkt Herrmann gegen die Möglichkeit der Selbsterkenntniss (S. 107), die Einheit des Selbstbewusstseins dürfe, weil sie auf dem Gefühle beruhe, nicht unter der Kategorie der Substanz vorgestellt werden. In diesem einzigen Falle werde die Einheit des Mannichfaltigen nicht durch die Beziehungsbegriffe (die Kategorien) gedacht, sondern im Gefühle erlebt; was aber nicht durch jene Begriffe zu Stande gebracht sei, das könne auch nicht ihnen gemäss erklärt oder in Beziehungen aufgelöst werden. Ganz einverstanden bin ich damit, dass das Ich nicht unter den Begriff der materiellen Substanz subsumirt werden könne. Aber ich bestreite durchaus, dass die Möglichkeit der Subsumtion unter diese der phänomenalen Welt angehörige Kategorie eine Bedingung der Erkennbarkeit des Realen sei. Die phänomenalen Dinge des Raumes können wir freilich nicht erkennen, ohne sie als materiell vorzustellen, aber für das Ich haben wir einen anderen ursprünglicheren Begriff der Substanz oder vielmehr aus dem individuellen Ich-Bewusstsein abstrahiren wir einen solchen. Als ein Substantielles denken wir Alles, worüber wir kategorisch urtheilen, durch die blosse Form des Urtheils; was man auch immer von einem Gedachten aussagt, man denkt es lediglich dadurch, dass man überhaupt etwas von ihm aussagt, als ein substantielles Wesen. Das gilt auch in Beziehung auf das Ich. Dass aber die Substantialität des Ich nun näher nach dem Muster der materiellen gedacht werden müsse, ist so wenig richtig, dass wir vielmehr die materiellen Dinge, obwohl der Sinnenschein uns nöthigt, sie als dem Ich entgegengesetzte Naturen vorzustellen, doch immer noch nach der Analogie unseres Ich zu fassen be-

müht sind, indem wir eine Innerlichkeit, eine Selbstheit in sie hineindichten, die mit ihrer Materialität unvereinbar ist. Es handelt sich hier im Grunde genommen wieder um die oben behandelte Streitfrage, ob das Ich die Vorstellungen der Einheit und Beharrlichkeit aus sich selbst nehmen könne oder ob es dieselben den äusseren Dingen entlehnen müsse, die es doch zuvor selbst damit begabt hat.

Herrmann scheint mir, wenn er alles Erkennen als ein Auflösen in Beziehungen beschreibt, mit dem Gedanken, dass das Erkannte mögliches Prädicat von einem anderen Dinge sein müsse, den anderen zu verbinden, dass es in realem Zusammenhange mit anderen Dingen stehe (vergl. d. Citat o. S. 250). Ob nun alles Erkennen auf solche reale Zusammenhänge zwischen den Dingen gerichtet sei oder ob es auch ein Erkennen gebe, welches ein Ding lediglich in seinem Fürsichsein betreffe, kann hier dahin gestellt bleiben. Genug, dass jene Bedingung der Erkennbarkeit in Beziehung auf das Ich erfüllt ist. Oder will Herrmann leugnen, dass das Ich mit allen übrigen Dingen in der Einheit der Welt realiter verknüpft sei, mit diesen in einer mehr, mit jenen in einer weniger engen oder directen Weise, oder will er behaupten, dass es zwar wirklich so sei, aber der Ichheit widerspreche?

Die Frage nach der Erkennbarkeit des Ich hätte sich für mich nunmehr zu derjenigen zugespitzt, ob das Ich Bestimmtheiten habe, die es im Selbstbewusstsein antreffe. Denn hat es deren, so sehe ich nach den bisherigen Erörterungen keinen Grund, warum dieselben nicht von ihm prädicirt werden dürfen oder warum solchen Prädicirungen der Name der Erkenntniss verweigert werden müsse; noch auch, warum diese Prädicate nicht eine Erklärung im Sinne Herrmann's zulassen sollen. Einer Verneinung dieser Frage nun fürchte ich nicht zu begegnen, denn wer möchte in Abrede stellen, dass er in diesem Augenblicke die und die Empfindungen habe, die und die Gedanken hege u. s. w., also dass er Bestimmtheiten habe. Aber sehr ungenügend hätte ich mein Interesse vertreten, wenn ich nur so ganz im Allgemeinen die Erkennbarkeit des Ich verträte. Die empirischen Bestimmtheiten des Ich, welche Niemand in Abrede stellen wird, sind

es ja nicht, denen in erster Linie das Interesse des Philosophen sich zuwendet. Das Ich als solches, das Ich in seiner Ichheit ist das brennende Räthsel. Und so erhebt sich die bestimmte Frage: hat das Ich als solches, das reine Ich, noch Bestimmtheiten, in deren Prädicirung eine Erkenntniss von demselben liegen könnte? Hat das reine Ich-Bewusstsein noch einen Inhalt, der irgendwie dem Denken zu thun gäbe?

Ich könnte, um mit einer Bejahung dieser Frage zu schliessen, auf allerlei Aussagen hinweisen, die Herrmann selbst über das Ich als solches sich zu machen getraut, z. B. das Ich sei Object eines Selbstgefühls, es finde sich als ein absolut Werthvolles, in ihm fallen Denkendes und Gedachtes zusammen (S. 105). Allein ich kann die Frage nicht bejahen. Dem Ich als solchen inhäriren in der That keine Bestimmtheiten mehr. Zum Begriffe des Ich als solchen gelangen wir ja, indem wir von allem, was dem Ich anhängt, abstrahiren; das Ich als solches bedeutet uns das letzte Subject nicht bloss in dem Sinne eines solchen, das selbst kein Prädicat von anderen mehr ist, sondern auch in dem Sinne des Subjectes, dem alle seine Prädicate anhaften, in dessen Begriff man aber eben deshalb darauf verzichtet, noch prädicirbare Bestimmtheiten zu besitzen; es bedeutet uns die Substanz, die allem im empirischen Selbstbewusstsein Erfassten zu Grunde liegt, so zu sagen in ihrer Nacktheit.

Dieses Zugeständniss nöthigt mich indessen nur zu dem weitern, dass das Ich als solches kein Gegenstand einer directen Erkenntniss mehr sein kann. Denn noch bleibt die Möglichkeit einer Erkenntniss, die direct nicht das Ich als solches selbst, sondern unseren Begriff vom Ich zum Gegenstand hat. Angenommen, in diesem Begriffe sei eine Vielheit an sich nothwendig zusammengehöriger Momente zu unterscheiden, z. B. das Moment des Fürsichseins, des zu Anderen in Beziehung Stehens, des Selbstfühlens, des Selbstbegehrens, der Nothwendigkeit, nicht reines Ich zu bleiben, sondern eine Vielheit empirischer Bestimmtheiten anzunehmen, der Zeitlichkeit, des Raumsetzens u. dergl., so würden zwar vom Ich selbst keine Prädicate ausgesagt werden können (die Mo-

mente wären nicht Eigenschaften oder Zustände oder Verhaltungsweisen, kurz Bestimmtheiten des Ich), wohl aber vom Begriffe des Ich die Prädicate, dass alle jene Momente zu seinem Inhalte gehören, und es liesse sich eine Wissenschaft denken, welche alle jene Momente der Ichheit nicht nur aufzählte, sondern in der Nothwendigkeit ihres Zusammenhanges entwickelte. Einen Beweis dafür, dass eine solche Wissenschaft möglich im realen Sinne des Wortes ist, kann nur ihre Ausführung oder doch der Anfang ihrer Ausführung geben.

Diese Wissenschaft würde echte Realität zu ihrem Gegenstande haben. Sie erneuerte deshalb nicht die Anmassung, die Welt aus ihren letzten Gründen begreifen zu wollen. Nicht auf den Standpunkt des Absoluten sich zu versetzen, um von dort aus die Welt zu construiren, unternähme das so philosophirende Ich, sondern in seiner eigenen Bedingtheit und Endlichkeit beschlösse es zu bleiben, die von diesem Standpunkte überblickbare Realität aber auch wirklich zu überblicken und in ihrem Zusammenhange nachzuzeichnen. Das Weltganze oder die Welteinheit gälte auch ihm für das Object nicht eines Begriffes sondern einer Idee.

Die Idee des Weltganzen kann bezogen werden auf die phänomenale Welt, die das Erzeugniss des die Data der Sinne deutenden Verstandes ist, und auf die Welt der Dinge an sich, welche sich im Selbstbewusstsein des nicht bloss vorstellenden sondern auch fühlenden und wollenden Ich dem Blicke öffnet. In der erstern Beziehung hat sie als die Idee eines Ganzen aus Phänomenen natürlich ebenso wenig Realität als jedes der Phänomene, die sie umfasst. In der andern Beziehung hat sie eine Realität, die nicht bloss über jener schemenhaften, welche nach Herrmann das reine Erkennen seinen Gegenständen allein beizumessen berechtigt sein soll, sondern auch über der echten steht, welche uns auch nach Herrmann's Lehre im lebendigen Ich-Bewusstsein kund wird. Es ist nämlich eine dreifache echte Realität zu unterscheiden, wie ich anderwärts darzuthun bemüht gewesen bin: die Realität der Bestimmtheiten, welche den an sich seienden Dingen zukommen, diejenige der an sich seienden Dinge selbst, und endlich diejenige der an sich seienden Welteinheit, welche alle an sich

seienden Dinge in sich fasst wie jedes an sich seiende Ding seine Bestimmtheiten. Die Realität, welche den Bestimmtheiten der Dinge an sich zukommt, kennen wir aus dem empirischen Selbstbewusstsein, der innern Wahrnehmung; es ist die Realität, welche unsere Empfindungen Gefühle Strebungen Gedanken als subjecte Zustände oder Thätigkeiten oder Ereignisse haben. Die Realität der Dinge an sich kennen wir aus dem Selbstbewusstsein, sofern es als dieses individuelle Selbstbewusstsein überhaupt in allen seinen empirischen Modificationen enthalten ist; sie ist die Realität des sich in seiner Ichheit fühlenden und begehrenden Ich. Die Realität des Weltganzen endlich kennen wir gar nicht, wir ahnen sie nur; sie ist ein Gedanke, den zu bilden wir nicht umhin können und dessen Wahrheit wir nicht zu bezweifeln vermögen, dessen Inhalt aber in keiner Anschauung von uns erfasst werden kann und der sich daher zu keiner wissenschaftlichen Erkenntniss entwickeln lässt. Das Ganze, die Einheit nicht der materiellen, sondern der an sich seienden geistigen Welt ist jenes ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, welches nur dem ihm selbst eigenen Erkennen zugänglich ist und ein ἐπέκεινα des Erkennens für jedes in ihm befasste Ding an sich ist. Wenn hier also Herrmann eine Schranke der weltlichen Wissenschaft statuirt, so stimme ich ihm bei; aber diese Schranke, meine ich, bestehe nicht minder für die theologische als für die weltliche Wissenschaft. Doch eigentlich eine Schranke ist es überhaupt nicht, denn aus dem Wesen des endlichen Geistes kann kein über sie hinauszielendes Erkenntnissbedürfniss, kein Trieb, sie zu übersteigen, erwachsen. So gewiss der endliche Geist kein Bedürfniss hat, Gott zu werden, hat er auch keines, Gott eigentlich zu erkennen. Wer es zu haben meint, täuscht sich selbst. Nicht einmal um unbeantwortbare Fragen handelt es sich hier, denn in Beziehung auf die über aller menschlichen Vernunft stehende Realität können wir gar nicht einmal vernünftige Fragen aufwerfen; eine tiefere Selbsterkenntniss würde uns zeigen, dass die Fragen, die wir thatsächlich aufwerfen, in sich sinnlos oder widersprechend sind.

Die Gründe, um derentwillen ich nach wie vor an dem Satze des ethischen Idealismus Platons von der Correlativität

des Erkennens und Seins in dem Sinne eben dieses ethischen Idealismus (jedoch mit näheren Bestimmungen, die auf Fichte hinweisen) festhalte, habe ich hiermit dargelegt. Zum Schlusse bitte ich nicht verkennen zu wollen, wie wohl sich meine Polemik gegen das Herrmann'sche Buch mit der lebhaftesten Anerkennung seines Werthes verträgt. Ich wäre undankbar, wenn ich vergässe, wie mich dasselbe durch den Scharfsinn die Gründlichkeit und die Klarheit seiner Untersuchungen gefesselt und durch den Inhalt derselben mannichfach gefördert hat. Und auch dies möge noch ausdrücklich hervorgehoben werden, dass sein Grundgedanke derselbe ist, aus dem auch meine Erörterungen hervorgegangen sind. Sind wir doch Beide davon überzeugt, dass das innerste Wesen des Geistes das ethische Subject ist und dass er nur als solches von wahrhafter Realität weiss und in die wahrhafte Realität sich erkennend vertiefen kann.

Marburg. J. Bergmann.

Die psychologische Begründung des Pessimismus.

Von **Adolf Horwicz.**

Es sei mir gestattet, der im letzten Hefte des vorigen Bandes der Philosoph. Monatsh. veröffentlichten bejahenden Antwort obiger Frage durch Herrn E. v. Hartmann einige Instanzen entgegenzustellen, aus denen meines Erachtens die absolute Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung des Pessimismus sich zur Evidenz ergeben dürfte.

Herr v. H. bemerkt im Eingange dieser Abhandlung sehr richtig, dass Untersuchungen dieser Art „ganz und gar in der Sphäre der subjectiven Erscheinung auf dem psychologischen Erfahrungsboden" bleiben, und es wird vielfach von der exact wissenschaftlichen Behandlung des Problems, vom inductiven Beweise der Thatsache der negativen Lustbilance, ja einmal sogar fast eine Seite lang von der Berücksichtigung der Fehlerquellen gesprochen. Aber nirgend finden wir einen Anfang davon, dass dieser wissenschaftliche Apparat nun wirklich in

Bewegung gesetzt und die Lust-Unlust-Bilance in statistisch-rechnungsmässiger Weise aufgemacht werde. Dasselbe ist es in der ganzen pessimistischen Litteratur: breite Ausmalungen des reichlich genug vorhandenen Elends, die Vergänglichkeit des Glückes, Zeugnisse verschiedener hervorragender Leute, dass sie ihr anscheinend glückliches Leben nicht noch einmal leben möchten, und vor Allem der theoretisch-psychologische Nachweis, dass es nicht anders sein könne, dass der grundlose Wille nothwendig zwischen Schmerz und Langerweile hin und her pendeln müsse, die Lust für ihn nur ein flüchtiger Durchgangspunkt sein könne. Aber von der wirklichen Inangriffnahme einer exacten Lust-Unlust-Statistik, der Ziehung einer rechnungsmässigen Bilance ist nirgend die Rede oder es ist zwar die Rede davon, aber es bleibt beim Reden.

Es ist nicht meine Absicht, hier zu wiederholen, was ich zur Bekämpfung der unrichtigen psychologischen Theorie vom grundlosen Willen anderswo (Psychol. Annal. II, 2. S.) beigebracht habe. Diese Lehre ist der wahre Kern und Stern des Pessimismus, der mit ihr steht und fällt; sie ist das einzige wissenschaftliche Fundament desselben. Aber sie ist nirgend erwiesen, nirgend zum Gegenstande einer wissenschaftlichen psychologischen Analyse gemacht; sie gehört vielmehr noch ganz und gar jener noch immer nicht überwundenen Epoche des Speculirens auf Grund vorgefasster Meinungen an. Es ist der oft beklagte Uebelstand, der in der Erkenntnisstheorie, Ethik und Metaphysik so vielen Schaden gethan und auf so unfruchtbare Abwege gelockt hat und immer noch lockt, dass die wichtigsten Grundbegriffe und Grundthatsachen, die ihre wahre Begründung, ihr tieferes Verständniss und ihre genauere Begrenzung nur in einer exact-wissenschaftlichen Psychologie finden können, theils auf blosse Autorität, theils auf einfache Meinung hin als feststehend angesehen und zur Grundlage einer Erkenntnisstheorie u. s. w. gemacht werden. Die völlig kritiklose Nachbeterei Kant's, der in den holperigen Geleisen der Wolff'schen Psychologie einherfuhr, hat heut zu Tage wohl mindestens ebenso viel „dogmatischen Schlummer" hervorgebracht, als die Nachfolge irgend eines speculativen Systems verschuldete, und ihr

ist es zuzuschreiben, dass wir von der Verwirklichung des eigentlichen und wahrhaft grossartigen Grundgedankens des Meisters, „der Ausmessung der geistigen Vermögen" als kritischer Vorarbeit für jegliches Philosophiren noch gerade so weit als vor 99 Jahren entfernt sind.

Doch das beiher. Mit der Schopenhauer - v. Hartmann-schen Willenslehre haben wir es hier nicht zu thun, sondern mit der negativen Lustbilance, d. h. dem Ueberwiegen der Unlust über die Lust, die uns hier fortwährend als inductiv erwiesene Grundthatsache vorgeführt wird und die unseren Autor so zuversichtlich stimmt, dass er im Hinblick auf die angeblichen Beweise mit der Versicherung schliessen zu dürfen glaubt: „Nach alledem darf man behaupten, dass der Pessimismus zu den wissenschaftlich begründeten Wahrheiten schon jetzt gehört . . ." Wir wollen nun einmal sehen, was es mit der so pomphaft proclamirten Lust - Unlust - Bilance für eine Bewandtniss hat.

Die Lehre, dass die in der Welt vorhandene Unlust die Lust überwiegt und dass daher die Nichtexistenz der Welt ihrer Existenz vorzuziehen sei, beruht auf folgenden beiden Voraussetzungen:

1. dass eine Bilance, d. h. ein gegenseitiges Abwägen von Lust und Unlust an sich denkbar sei,
2. dass es möglich sei, für irgend einen kleineren oder grösseren Kreis eine solche Bilance mit irgend einem, wenn auch noch so geringen Grade von Genauigkeit aufzustellen.

Diese beiden Voraussetzungen wollen wir vom Standpunkt psychologischer Empirie unbefangen prüfen.

Der Begriff der Bilance ist dem kaufmännischen oder allgemein geschäftlichen Leben entnommen und bezeichnet das Zusammenbegreifen gleichartiger Grössen, die aber derartig entgegengesetzt sind, dass sie einander aufheben wie Forderung und Schulden. Gleich vorweg drängt sich uns hier ein für die Bilance - Theorie höchst bedenklicher Umstand auf: nämlich der, dass es ausser in der Mathematik als reiner Gedankenwissenschaft keinen absoluten Gegensatz

von + und — gibt. Wenn ich 100 M. Schulden gemacht und 100 M. ausgeliehen habe, so habe ich damit in Bezug auf die Nutzbarkeit meines Besitzstandes Nichts, in dieser einen Beziehung, nämlich derjenigen ihrer Verwerthbarkeit im Gütertausch, heben sich beide Posten auf. In anderer Beziehung, z. B. hinsichtlich des Umfangs meiner Geschäftsgebahrung, addiren sie sich, mein Umsatz beträgt 200 M. Oder wenn ich 5 Meilen nach Norden reise und 5 Meilen nach Süden, so heben sich beide Reisen nur in der einen einzigen Hinsicht, ob ich in der nordsüdlichen Richtung nach der einen oder andern Seite vorwärts gekommen bin, in jeder andern Hinsicht bleibt es dabei, dass ich 10 reelle Meilen gereist bin. Da ist es nun für den Pessimismus wirklich recht schlimm, dass es sich bei der Lust-Unlust-Bilance nicht um eine relative Vergleichung, sondern um eine absolute Werth-Ermittelung handelt. Es handelt sich ja für den Pessimismus nicht darum, ob in der einen oder anderen Beziehung die Dinge sich entgegengesetzt verhalten, sondern um den Nachweis, dass das Schlechte das Gute, die Uebel die Güter überwiegen.

Mindestens, wenn wir bei den subjectiven Erscheinungen der Lust und Unlust stehen bleiben, müsste doch zunächst gezeigt werden, in welchen Beziehungen diese Erscheinungen sich entgegengesetzt verhalten, in welchen nicht, und was aus den ersteren für den Pessimismus gefolgert zu werden vermöchte, eine sehr subtile psychologische Sonderung, die bisher meines Wissens noch niemals gemacht worden ist.

Aber wir wollen auch hiervon ganz absehen. Der pessimistischen Bilance-Rechnung liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass Lust und Unlust, Vergnügen und Schmerz, Gut und Uebel einander so entgegengesetzt seien, wie in der Mathematik + und —, wie im Geschäftsleben Vermögen und Schulden, sie muss aber auch ferner voraussetzen, dass alle einzelnen Lust-Gefühle, Güter, Freuden u. s. w., und wieder alle Uebel, Schmerzen, Unlust-Gefühle unter sich summirt werden könnten, mit ihrem Gegensatz aber sich ausgleichen. Es müssen also alle unsere Gefühle wie gleichbenannte Zahlen und wie entgegengesetzte Grössen sich verhalten: ohne diese

beiden Voraussetzungen kann von einer Lust-Unlust-Bilance gar keine Rede sein.

Es ist aber leicht zu zeigen, dass beide Voraussetzungen falsch sind. Unsere Gefühle sind nicht gleichbenannte Zahlen, nicht vertretbare fungible Dinge nach juristischem Kunstausdruck wie Geld, Getreide u. dgl., sondern jedes Gefühl ist ein Ding eigner Art, und der Gedanke an eine Gefühl-Bilance gemahnt an den Versuch, Ochsen, Schafe, Aepfel, Birnen und Stiefelknechte zu addiren. In einem gewissen Sinne und bis zu einem gewissen beschränkten Grade vermag ein Lust-Gefühl den Eindruck des andern und wiederum eine Unlust den Eindruck der andern zu steigern, z. B. die Freuden der Tafel können durch Musik, geistvolle Unterhaltung, schöne Frauen u. dgl. m. zu einem grösseren Lust-Complex gesteigert und ebenso kann das Zusammentreffen mehrerer Widerwärtigkeiten eine grössere Unlustsumme liefern. Dies ist aber nur unter ganz bestimmten seltenen Umständen der Fall. Denken wir uns verschiedene Ereignisse mit einem Lustwerth a, b, c, d bezeichnet, so wird es ein sehr seltener Fall sein, dass das Zusammentreffen derselben den vollen Lusteffect $a + b + c + d$ liefert. Abgesehen von allem Anderen, was zu berücksichtigen uns hier viel zu weit führen müsste, kommt hier die Enge unseres Bewusstseins und die obere Grenze unseres Empfindungs-Vermögens in Betracht. Verschiedene gleichzeitig zusammentreffende Factoren stören einander und setzen sich wechselseitig herab, und sobald ein gewisses Maass erreicht ist, können neue Lust- oder Unlust-Anstösse nur noch wenig oder gar kein Gefühl erregen.

Ist aber auch nur daran zu denken, verschiedenartige Gefühle einander äquivalent zu setzen oder sie auf einen gemeinschaftlichen Werthmaassstab oder General-Nenner zurückzuführen und nun mit einer Werthziffer zu bezeichnen? Z. B. wie viel Native-Austern mag für den begeisterten Patrioten die Schlacht bei Sedan werth gewesen sein? Oder wie viel schöne Gemälde können dem frommen Christen die tröstliche Vorstellung seiner Versöhnung mit Gott durch Christi Tod ersetzen? Ist es nicht klar, dass hier von einer Vertretbarkeit nicht die Rede sein kann und dass — selbst in gleich-

artiger Sphäre — Tausende der schönsten Frauen dem Liebenden die Eine, die er liebt, nicht zu ersetzen vermögen?

Es ist doch von dem Gedanken einer solchen Summirung und Bilancirung, sobald man mit ihm Ernst machen wollte, eine völlige Verflachung und Herabdrückung unserer edelsten Gefühle auf ein sehr niedriges Niveau gar nicht fern zu halten. Denn gerade den edelsten und höchsten Gefühlen der Menschenbrust wohnt doch als Wesenszug bei, dass die Gefühle niederer Stufe neben ihnen gar nicht oder doch nur in ganz nebensächlicher Weise in Betracht kommen, dass also z. B. dem guten Soldaten alle Leiden der Entbehrung und Strapazen, Wunden, Krankheit und Tod vor dem ernsten Ideal der Pflicht und dem berauschenden Jubel des Sieges gar nicht in Betracht kommen, dass einem Mucius Scävola trotz des qualvollen Verbrennungsschmerzes ein stolzeres Gefühl die Heldenbrust erfüllt als dem siegreichen Lucumo von Clusium. Wir kommen auf diesen Punkt noch am Schlusse zurück.

Soviel von der Vertretbarkeit der Gefühle im Allgemeinen; wir kommen nun zu der gegensätzlichen Stellung von Lust und Unlust. Dass Lust und Unlust sich wie entgegengesetzte Grössen gegenüberstehen, das scheint allerdings ein ziemlich verführerischer Gedanke zu sein, scheint doch die Möglichkeit aller Tröstung darauf zu beruhen, dass Unlust durch Lust, Schmerz durch Freude wett gemacht werden könne. Wir haben oben gesehen, dass nur ausnahmsweise unter seltenen Umständen und nur in beschränktem Maasse eine Summirung gleichartiger Gefühle eintritt; eben dasselbe gilt von der Compensation entgegengesetzter Gefühle nur noch in viel evidenterer Weise. Wenn wir die Fälle, wo entgegengesetzte Gefühle gegen einander wirken, genauer ins Auge fassen, so bemerken wir leicht, dass von einer eigentlichen Compensation gar nicht die Rede sein kann. Niemals kann es geschehen, dass entgegengesetzte Gefühle von gleicher Intensität sich wie $+a$ und $-a$ zu Null aufheben. Wer gleichzeitig etwas Angenehmes und etwas Unangenehmes, eine Freude und einen Schmerz erfährt, wird niemals sich so fühlen, als wäre ihm Nichts geschehen. Sondern in der Regel wird von Zweien Eins geschehen. Entweder überwiegt das eine der streitenden

Gefühle das andere an Intensität und pathischer Gewalt erheblich, dann wird es und zwar ohne selbst erheblich an Intensität einzubüssen, das andere einfach auslöschen, es einfach von der Schwelle des Percipirtwerdens hinwegdrücken oder beide Gefühle sind von annähernd gleicher Intensität, dann werden sie miteinander streiten, einander die Wage halten, einander abwechselnd verdrängend und sich gegenseitig wieder ins Bewusstsein rufend, wie Shylock abwechselnd an den Verlusten Antonios sein Rachegefühl weidet und der entlaufenen Tochter und seiner Dukaten mit Ingrimm gedenkt.

Die näheren Verhältnisse der Statik und Mechanik der Gefühle sind noch weit entfernt davon, erforscht zu sein; dazu fehlt es ja vor allen Dingen an jeder Möglichkeit exacter Messung und dazu ist ja jedes einzelne Gefühl zu sehr sui generis und sui juris. Aber soviel lässt sich mit der grössten Bestimmtheit sagen, dass Lust und Unlust sich nicht einfach aufheben wie Gewinn und Verlust beim Spiel u. dgl. Dass dies überhaupt und an sich unmöglich ist, das wird zur völligen Evidenz erhoben, sobald man den Vorgang der Gefühls-Erregung in seinen frühesten, elementarsten Stadien nämlich an den einfachsten sinnlichen Gefühlen untersucht.

Denkt man sich auf ein percipirendes Nervenende einen Reiz, z. B. Druck, in der Weise einwirken, dass er von den kleinsten Werthen anfangend stetig wachse, so nimmt die Skala unserer Empfindung folgenden Verlauf. Die schwächsten, eben noch merklichen Reize erregen uns das unangenehme Gefühl des Kitzels. Bei weiterem Anwachsen des Reizes tritt das mehr unangenehme als angenehme Mitgefühl des Juckens ein, welches gebieterisch energische Verstärkung des Reizes (Kratzen) erheischt und dadurch in das normale Wohlgefühl angemessenen Reizes übergeht. Auf diese beiden Stufen des Kitzels und Juckens folgt bei weiterem Wachsen des Reizes ein mit weiterem Zunehmen wachsendes Wohlgefühl. Nimmt nun der Reiz noch weiter zu, so tritt Unlust, schliesslich Schmerz ein, der bis zu einem gewissen Grade sich verstärkt, über welchen hinaus bei gleichzeitiger Degeneration des Nerven die Empfindung nicht mehr zu wachsen vermag (Reizhöhe nach Wundt).

Beim Druck erscheint dieses Wohlgefühl normalen Reizes so schwach, dass man es fast gleichgültig nennen könnte. (Wundt's abweichende Gefühls-Skala Grundz. d. Physiol. Psychol. Vgl. dagegen Psychol. Annal. II 2.) Schon dieses allgemeine Verhalten der Empfindungs-Skala gleicht durchaus nicht dem Verhältniss positiver und negativer Grössen. Denn wo käme es sonst vor, dass positive Werthe auf einmal wieder negativ werden?

Noch evidenter wird diese Verschiedenheit, sobald wir den Uebergang des Lustgefühls angemessener Erregung in das Unlustgefühl zu starker Reizung näher untersuchen. Hätten wir es mit entgegengesetzten Grössen zu thun, so müsste offenbar der positive Werth allmälig abnehmen bis zu Null und von dort in allmälig wachsende negative Werthe übergehen. Aber davon zeigt die Beobachtung Nichts. Vielmehr zeigt sich ebenso wie beim Uebergange des Kitzels und Juckens in das normale Wohlgefühl ein Zwischenstadium gemischten Gefühls, das Lustgefühl dauert an, während daneben Unlustgefühle auftreten, die Anfangs noch von Lustgefühlen überwogen werden, dann aber mehr und mehr sich geltend machen und nun sehr schnell zu entschiedener Unlust und Schmerz ansteigen.

Dies tritt noch ungleich deutlicher als bei Druck, wo die Verhältnisse wegen der schwachen Gefühlsbetonung der mittleren Empfindungen verdunkelt werden, bei den Temperatur- und Licht-Empfindungen hervor. Hält man die Hand an einen sich erwärmenden Körper oder bewegt sie am Ofen langsam von einer kälteren zu einer heissen Stelle, so empfindet man eine Zeit lang mit der Wärme proportional steigendes Wohlgefühl, dann aber treten Unlustgefühle auf, Anfangs neben den immer noch steigenden Lustgefühlen und nehmen rasch anwachsend so überhand, dass sie schnell die höchsten Schmerzgrade erreichen. Ganz ähnlich bei Licht: Anfangs freut sich das Auge der wachsenden Helligkeit, es nimmt auch weitere Helligkeitsgrade wohlgefällig auf, aber es fangen jetzt an Unlustempfindungen, partielle Ermüdungen mit schmerzlichen Nebenempfindungen sich einzustellen, bis schliesslich bei gewaltsam fixirtem Auge Alles in eine wahre Marter übergeht.

Wir sehen an diesen Beispielen so recht ad oculos demonstrirt, wie Lust und Unlust dicht nebeneinandergestellt sich keineswegs in Null aufheben und wie beide überhaupt sich ganz und gar nicht als entgegengesetzte Grössen, sondern als verschiedene Grade eines und desselben Reizvorganges verhalten, nicht natürlich wie Vermögen und Schulden, sondern eher wie die Wasserstände am Pegel eines Flusses oder wie die Grade eines Thermometers, die ja ebenfalls nur scheinbar ein Minus-Plus Pegel bilden.

2. Die Möglichkeit der Aufstellung einer Bilance. Wenn wir von allem bisher Erörterten völlig absehen und annehmen wollen, dass alle Gefühle gleichartig und nur quantitativ verschieden und daher wie andere zähl- oder wägbare Dinge in verschiedenen Quantitäten einander vertreten und aufwiegen können, und wenn wir ferner annehmen, dass Lust und Unlust sich wie + und — aufheben und compensiren lassen, so ist damit für die Lust-Unlust-Bilance des Pessimismus immer doch noch gar nichts gewonnen. Was würde wohl ein Kaufmann sagen, dem sein Schuldner folgende Bilance vorlegte:

Credit.		Debet.	
Vorhandene Activa . . .	M. 50,000	Mehrere Passiva	M. 100,000
Besass vor 25 Jahren ein Rittergut werth	100,000	Summa p. s. . .	M. 100,000
		Bilance-Vermögen	M. 50,000
Summa . .	M. 150,000		

Oder wenn er statt des gewesenen Ritterguts ein Activum, das einem Dritten gehört, einstellte? Nun, diese schon mehr als sonderbare Zumuthung wird hier alles Ernstes an uns gestellt. Wir sollen vergangenes und gegenwärtiges Gefühl summiren und bilanciren: das ist schon, wenn man blos sein eigenes Leben in Betracht zieht, eine unmögliche Forderung. Manches ist total vergessen, wie der Schmerz, da ich als Kind fiel oder krank lag; Anderes hat seinen Lust-Unlust-Werth geradezu verloren oder vertauscht: was mir früher Quelle der Lust gewesen, macht mir vielleicht jetzt Beschämung, und die Mühen und Entbehrungen der Jugend gereichen dem durch eigene Tüchtigkeit Emporgekommenen zu stolzer Genugthuung, wie dem siegreichen Soldaten die erduldeten Anstrengungen und Gefahren. Es ist wahr, jeder

Mensch zieht häufig in seinem Leben so etwas, was man sich versucht fühlen könnte, mit einer Bilance zu vergleichen: aber wie sieht es in Wahrheit damit aus? Von einer wirklich objectiven Abschätzung der sämmtlichen Erlebnisse nach ihrem Lust- oder Unlust-Werthe ist ja niemals die Rede und es sind, wenn man genau zusieht, nur sehr wenige vereinzelte Factoren, die die angebliche Gefühls-Bilance eingehen; diese ist keine verstandesmässige Rechnung, sondern eine momentane oder auch auf Temperament beruhende ständige Gefühls-Stimmung. Setzen wir den Fall, Jemand lebt 70 Jahre im Schoosse ungetrübten Glückes; nun verliert er sein Vermögen und stirbt nach einem Jahre in Armuth und Vereinsamung. Was für eine Bilance wird ein solcher ziehen, wenn es ihm nicht gelingt, in höheren moralischen und religiösen Gefühlen Trost zu finden? Wird er berechnen, wie so sehr viel Gutes er in den langen 70 Jahren genossen und wie wenig das Uebel, das ihm in dem letzten Lebensjahr auferlegt, im Vergleich zu dem vergangenen Glück doch eigentlich sei? Er denkt gar nicht daran, es ist ihm vom Standpunkt blos weltlicher Lustberechnung ganz unmöglich, so zu rechnen. Das vergangene Glück ist ihm nur die um so quälendere Erinnerung an sein jetziges Unglück. Der saftige Braten, den er früher ass, der köstliche Wein, den er trank, lassen ihm sein Brod und Wasser nur um so schaler und reizloser schmecken. Oder will man sagen: in dieses kurze Jahr sei mehr Weh hineingepresst, als die vergangenen siebzig an Glück bargen? Es mag ihm so vorkommen, das glaube ich gern. Aber wo ist der Maassstab, der objective Werthmesser, die richtige Wage, Vergangenes und Gegenwärtiges gegeneinander abzuwägen? Er existirt nirgend oder doch nur in sehr unbestimmten, abgeblassten oder durch Stimmung und Phantasie willkürlich veränderten Erinnerungen.

Solchen offenbaren Unmöglichkeiten begegnet schon der Gedanke, die Lust-Unlust-Bilance eines einzelnen Menschenlebens zu ziehen, aber noch verzweifelter sieht es mit der Lust-Unlust-Bilance der ganzen Welt aus. Wie sollte wohl die Lust des Einen durch die Unlust des Andern aufgewogen werden oder umgekehrt? Fühlt man etwa, wenn man hef-

tiges Zahnweh hat, sich getröstet beim Anblick rechten Wohlergehens Anderer? Zwar kann der Anblick fremden Leides meine Lust herabstimmen, aber doch nur dadurch, dass es in meiner Brust das Unlust-Gefühl des Mitleides hervorruft. Ueberhaupt sind hier die verschiedensten Fälle möglich. Fremdes Leid kann sehr leicht meine Lust erhöhen, nicht nur durch Schadenfreude, sondern durch den Gedanken, dass ich es besser habe. Ebenso kann fremde Lust die meinige herabsetzen, nicht sowohl durch Neid als durch die Erhöhung meines Erwartungsmaassstabes. Zur Aufstellung einer Bilance ist durchaus die Einheit des Subjectes, auf welches sich die einzelnen zu summirenden und zu compensirenden Posten beziehen sollen, erforderlich. Das einzige Subject aber, das den Gedanken einer solchen Welt-Bilance ohne contradictio in adjecto fassen könnte, wäre Gott der Allwissende; ob er diesen Gedanken denkt und zu welchem Resultate er dabei kommt, unterfangen wir uns nicht, auch nur ahnen zu wollen.

Aber sehen wir auch hiervon noch ab, so scheitert der Gedanke einer Lust-Unlust-Bilance schon desshalb an seiner eigenen Unvollziehbarkeit, weil es ja an jedem objectiven Maassstabe zur Messung fremder Gefühle völlig fehlt. Wenn zwei Personen Zahnschmerzen haben, ist es absolut unmöglich zu bestimmen, wem von Beiden sein kranker Zahn mehr Schmerz verursacht als dem Andern. Vollends wenn der Eine Schmerzen hat, ein Anderer in Austern und Rheinwein schwelgt, wie will man da ausmachen, ob die Lust des Einen oder die Unlust des Anderen grösser sei. Und nun soll aus Billionen solcher Elemente, deren jedes Einzelne völlig unmessbar und unvergleichbar ist, eine exacte Statistik, eine richtig berechnete Bilance gezogen werden, und von einem solchen Hirngespinst wagt man als von einer empirischen oder inductiven Wahrheit zu reden. Es gehört wirklich erstaunliche Naivetät dazu.

Das war es, was ich Herrn v. Hartmann's angeblich psychologischem Beweise der Lust-Unlust-Bilance entgegenstellen wollte, seine schliesslichen Bemerkungen über den moralischen Beweis des Pessimismus veranlassen mich noch einige Worte hinzuzufügen, gleichfalls noch vom psychologischen Standpunkt.

Ziemlich im Eingange der Abhandlung — auf S. 591 — wird als ein „auf den Pessimismus unmittelbar gegründetes Urtheil" der Satz bezeichnet, dass die Nichtexistenz der Welt ihrer Existenz vorzuziehen sei", während das weitere Derivat aus demselben, „dass es in praktischer Hinsicht rationell sei, die Aufhebung der Welt zum Zweck zu setzen" zu den „metaphysischen Folgerungen" gezählt wird, „welche der Discussion offen stehen". Vor solcher Afterweisheit ist es wirklich schwer, nicht satirisch zu werden. Also es wäre in praktischer Hinsicht rationell, die Aufhebung der Welt zum Zweck zu setzen? Aber wie doch gleich? Wollen wir einige Cubikmeilen Stickstoff in Pikrinsäure verwandeln, um damit die Erde in den Aether zu sprengen? Es wäre immerhin ein Anfang, freilich ein höchst winziger. Denn schliesslich bliebe doch die Welt immer die Welt, ob einige Erden und selbst Sonnensysteme oder Sterninseln mehr oder weniger existiren oder nicht. Ueberhaupt, da man unter der Welt doch nichts anderes als den Inbegriff des Seienden verstehen kann, dieses aber, wie auch seine Existenzformen wechseln mögen, doch auf irgend eine Weise existiren muss, so bewegt sich der tiefsinnige Satz, dass die Nichtexistenz der Welt ihrer Existenz vorzuziehen sei, etwa auf derselben Linie wie der andere, dass es besser sein würde, wenn der Kreis viereckig wäre.

Und solch theoretisch wie praktisch gleich unerträglicher Nonsens soll ethisches Postulat sein! Armer Kant! Es wird dir doch gerade von deinen orthodoxesten Anhängern eigentlich am Uebelsten mitgespielt. Gerade so wie unsere kirchlichen Orthodoxen diejenigen, mit deren Namen sie prunken, vergöttern und in ihrem Räuspern und Spuken getreulich copiren, namentlich an ihren Extremen und Härten fanatisch sich anklammern, während sie um den Geist, der sie beseelte, sich nicht kümmern und ihre Lehre oft in den wichtigsten Stücken in's gerade Gegentheil verkehren: gerade so treiben es unsere orthodoxen Neukantianer mit dem Begründer der modernen Philosophie. Sie schwelgen in Kantischen Phrasen und Terminologien, sie werden nicht müde, die alte Litanei immer wieder herzubeten, sieht man aber näher hin, so

findet man, dass Jeder von ihnen sich seine sehr bedeutenden Heterodoxien gestattet.

Herr v. H. wird mir verzeihen, wenn ich ihn, obgleich er auch bei andern Meistern in die Schule gegangen, mit diesen Kant-Orthodoxen zusammenbringe. Er hat sich auch sonst zu demselben gehalten. Hier gibt er mir das vollste Recht dazu, indem er sich leidenschaftlich an einen der alleroffenbarsten Irrthümer des grossen Meisters anklammert und ihn zum Angelpunkt aller Moral und Religion erhebt, nämlich den Gegensatz von Neigung und Pflicht, und indem er in demselben Augenblick Kants grösste praktisch-philosophische That, die Postulate der praktischen Vernunft, fast entwerthet, indem er ihr gesundes Lebensbrod, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit mit dem unverdaulichen Werg der Welt-Aufhebung vertauscht.

Der alte Kant würde nicht schlecht dreingefahren sein, wenn er es hätte erleben müssen, zum Begründer des Pessimismus gestempelt zu werden. Der einzige Anhaltspunkt, den Herr v. H. hierfür bei Kant finden konnte, ist jene verfehlte Gegenüberstellung von Neigung und Pflicht, die man wohl ohne Frage den grössten Irrthum des Meisters nennen kann, der ihm seine ganze Ethik verdorben hat, und ihm bereits seiner Zeit den gerechten Spott der Xenien eingetragen hat. Der ewige Wahrheitskern, der dem strengen Moralisten, dem stolzen Denker des kategorischen Imperativ vorschwebte, war die tiefgefühlte Abneigung gegen die Gemeinheit des Hedonismus und die Flachheit des Eudaemonismus, die er nicht scharf genug aussprechen zu können dachte: es war die völlige Unvergleichbarkeit der höheren und der niederen Gefühle, eben dasselbe Moment, welches, wie wir bereits sahen, den Gedanken einer Summirung, Compensirung und Bilancirung der Gefühle in sich unmöglich macht. Kant irrte nur darin, dass er übersah, wie auch die Pflicht auf Gefühl beruhen müsse, dass er dieselbe vielmehr als ein auf Vernunftmaximen beruhendes Ideal ins völlig Leere setzte.

Herr v. H. folgt nicht nur bedingungslos diesem so augenfälligen Irrthum des Meisters, sondern er benutzt ihn schleunigst als Unterbau für den Pessimismus nach folgendem Schema:

Kant lehrt, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit in ausschliessendem Gegensatz stehen. Sittlichkeit soll aber bestehen, folglich muss Glückseligkeit Illusion sein. Dieser Schluss ist wieder ganz und gar unkantisch und der Versuch, den Autor der Kritik der praktischen Vernunft zum Vater des Pessimismus zu stempeln, als die reine Gewaltthat zu bezeichnen. Denn Kant fasst ja gar nicht Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Weise als ausschliessende Gegensätze, dass das Eine Illusion sein müsse, wenn das Andere Wahrheit sein solle, sonst könnte er doch nicht das Dasein Gottes zur Herstellung der vom moralischen Bewusstsein geforderten Harmonie Beider postuliren.

In Wahrheit bildet bei Herrn v. H. die Autorität Kants nur ein geschmackvolles Ornament, während der eigentliche und einzige Grund des Pessimismus die Schopenhauerische Lehre von der Priorität und Grundlosigkeit des Willens ist. Von diesem Standpunkte, wenn man sich recht auf ihn steift und vor den andrängenden Thatsachen der Erfahrung die Augen schliesst, muss man allerdings zum Pessimismus gelangen. Wenn man den Willen zum wesentlichen Grundzug der Seele nicht nur, sondern zur Grund-Substanz der Welt erhebt, die Vorstellung zu demselben nur als zufällige Erscheinung, das Gefühl als Folge desselben bezeichnet: ja da kann man wohl dahin gelangen, Schmerz und Langeweile für die einzig realen Gefühlsweisen, alles Uebrige aber für Illusion zu halten.

Aber diese ganze Lehre ist, wie ich an betreffender Stelle gezeigt habe, psychologisch durchaus unhaltbar. Ein grundloser Wille ist sowohl an sich völlig undenkbar, als auch der Erfahrung widersprechend, welche letztere uns den Willen als den naturgemässen Ausfluss des Gefühls zeigt, wie denn auch ein Blick auf das physiologische Substrat des Seelenlebens, das Nervensystem, sogleich erkennen lässt, dass die motorischen Nerven die Organe der Willensvollstreckung mit den sensibeln Nerven bez. ihren Centren, den Herden der Gefühlserregung überall in nothwendigem Zusammenhange stehen. Ebenso zeigt die oben gegebene Skala der Nervenerregung, dass nicht die Unlust, sondern im Gegentheil die

Lust der normale Gefühlszustand ist, während die Unlust dem Ausnahmezustand des Zuwenig oder Zuviel an Erregung entspricht. Ist aber der Wille nicht wesentliches Urvermögen, sondern eine aufs Gefühl folgende und auf seine Festhaltung oder Entfernung, Erneuerung oder Vermeidung gerichtete reactive Thätigkeit und ist das Gefühl normalerweise Lust und nur in den Ausnahme-Fällen des Zuviel oder Zuwenig Unlust, so kann gar nicht mehr davon die Rede sein, dass das Seelenleben nothwendiger Weise und im Ueberschuss Unlust entbinde; und es ist damit überhaupt der wissenschaftliche Apparat des Pessimismus zerstört.

Aus diesen elementaren Verhältnissen des Fühlens und Begehrens fällt nun auch ein helles Licht auf die angebliche ethische Bedeutung des Pessimismus. Dasjenige, was dem P. als Wahrheitskern zu Grunde liegt und was ihm die Sympathien manches ernster Denkenden einträgt, das ist das Vorhandensein zahlloser Uebel und Unlustquellen auf der Welt und dass es jedem Menschen, auch dem Glücklichsten unmöglich ist, dem Uebel zu entfliehen. Jeder muss Unlust leiden und zwar in grossen Portionen, schliesslich naht ihm immer unwillkommen das beschwerliche Alter, der kalte, erdige Tod; um diese dira necessitas ist auf keine Weise herumzukommen. Das kann und soll man sich nicht verhehlen, und nichts ist widerwärtiger, als jener süsslich-weiche Optimismus, der das Leben ohne Weiteres für eine Anweisung zum Glücke und sein liebes Ich selbstverständlich zu phäakischem Wohlbehagen bestimmt hält, und der gleich dem Lustboot des Dorfweihers beim ersten Wellenschlage des offenen Meeres rettungslos zu Grunde geht.

Aber wie gesagt, von jenen Elementar-Verhältnissen aus gewinnt man den richtigen Maassstab und Gesichtspunkt für das Verhältniss der Güter und der Uebel. Nicht die Lust ist das Accidens der Unlust, sondern die Unlust das Accidens der Lust. Wer auf die zahlreichen Uebel schmält, der sollte doch zunächst überlegen, inwiefern etwa das Uebel nur als Erscheinungsweise oder als nothwendige Vorstufe oder Folge der Lust anzusehen sei. Denn man wird doch nicht für das Podagra des Trinkers, die Fettsucht des Fressers, die

Nervenzerrüttung des Lüstlings u. s. w. die Vorsehung oder die Welt-Ursache verantwortlich machen dürfen. Warum sind uns Krankheit und Alter so zuwider? Doch nur weil wir die Lust der Jugend und Gesundheit kennen. Ohne jene Lust wäre dieses keine Last. Warum empfinden wir Armuth so schmerzlich? Weil sie uns die bekannten und begehrten Genüsse des Wohlstandes entzieht. Und wiederum wie nothwendig und untrennbar sind Lust und Unlust mit einander verbunden, wie so recht darauf angewiesen, in beständigem Wechsel auseinander hervorzugehen, sich gegenseitig zu bedingen und zu erzeugen. Die Mühsal der Arbeit, die so entschieden auf die Debet-Seite unseres Lust-Unlust-Contos zu fallen scheint, wie ist sie doch zugleich die wichtigste, ja alleinige Quelle des Glückes, sie ist selbst schon vornehmster Genuss und die unentbehrliche Vorbedingung alles Geniessens. Dies will ich nicht weiter ausführen, da die eigenthümliche Lust jeder energischen Thätigkeit — und zwar körperlicher ebenso wohl als geistiger — jedem Leser dieser Blätter wohl hinlänglich bekannt ist, ebenso wie im Grunde genommen Arbeit es allein ist, was Leib und Seele überhaupt erst genussfähig macht.

Wer in dieses nothwendige Wechsel-Verhältniss von Lust und Unlust so recht bis zu seinem innersten Kern durchgedrungen ist, der kann kaum noch auf die nutzlose Frage verfallen, ob es nicht besser gewesen wäre, die Welt ohne Uebel zu schaffen, diese Frage wird ihm vielmehr erscheinen wie die, weshalb der Kreis nicht viereckig ausgefallen, weil er weiss, dass er mit den Gütern die Uebel gerade so nothwendig in Kauf nehmen muss, wie die herbe und harte Schale der Nuss, wenn er zu ihrem süssen Kern gelangen will.

Damit stehen wir schon recht im Herzen der ethischen Frage. Es war ein bedauerlicher Missgriff Kant's, die Ethik vom Gefühl trennen zu wollen. Die dadurch bei ihm und seinen Nachfolgern bewirkten Missverständnisse sind für die lebensvolle Ausgestaltung der Moral kaum minder verhängnissvoll gewesen, als es hedonistische oder eudaemonistische Pseudo-Moral nur immer gewesen sein können. Denn um wieviel soll der unmögliche Stoicismus des kalten, leeren, ledig-

lich formalen Pflichtbegriffes selbst hinter einem niedrigen Hedonismus oder einem seichten Utilitarismus an ethischem Werthe zurückstehen? Er weicht von dem Ideal einer gesunden, fruchtbaren, lebenswahren und lebenswarmen Moral nach der einen Seite ebenso weit ab, als die letztgenannten Verirrungen nach der andern. Er spornt ein hölzernes Pferd, und wenn das für den Anfang die Phantasie ein wenig anregt, so muss die unaufhörliche Wiederholung so vergeblichen Beginnens schnell langweilig werden. Und das ist denn auch leider bei uns das Schicksal der Moral-Philosophie geworden.

Der Wille folgt nothwendig — er kann gar nicht anders — dem jeweiligen stärksten Gefühl. Alle moralistischen Declamationen werden an diesem Grundgesetz der menschlischen Natur Nichts ändern, und es ist nur Wasser auf die Mühle des Sensualismus und Materialismus, wenn man dasselbe bestreitet und die Sittlichkeit auch subjectiv lediglich aus allgemeinen Ideen, Vernunftmaximen, ableiten will. Zur Sittlichkeit wird das Individuum in den geselligen Verbänden, in die es gestellt ist, erzogen, indem einerseits die Gefühle nach ihrer qualitativen Breitenentwicklung sich historisch in immer höhern Complexen organisiren, andererseits die Begehrungen in der analogen Entwicklung durch fortschreitende Auswahl sich zu einigen wenigen constanten beherrschenden Willensrichtungen condensiren.

Aber der rigoroseste Moralist kann weiter Nichts verlangen, als dass man den höchsten Gefühlen und obersten Willensrichtungen folge, dass man sein wahres, wesentliches und dauerndes Heil erstrebe. Die engelgleicheste Tugend vermag nicht mehr zu thun, als den Gesetzen und Interessen ihres wahren Wesens zu dienen. Es übertyrannt den Tyrannen und malt den Himmel blauer als er ist, wenn man vom sittlichen Wollen verlangt, dass der absolute Werth des Guten von ihm nicht auch als individueller Werth empfunden werde.

Hierin liegt die letzte wichtigste Differenz mit dem Pessimismus. Unsere ganze Sittlichkeit beruht subjectiv auf höheren, edleren, wärmeren und reineren Gefühlen, wurzelt und gipfelt in ihnen. Nicht das ist die wahre Tugend, was der wider-

strebenden Neigung widerwillig abgerungen wird, sondern was gern und freudig und mit Lust gethan wird. Aber Tugend ist nicht die Sache eines augenblicklichen Entschlusses, sondern der Erziehung und Entwicklung. Wie es dem Unmusikalischen unmöglich ist ein Instrument zu handhaben, so darf man von dem schlecht Erzogenen und schlecht Gewöhnten nicht die Kraft eines tugendhaften Entschlusses verlangen.

Stufenweise entwickelt sich das Gefühl höher, reiner, allgemeiner und stärker. Jede höhere Stufe fasst die früheren in sich zusammen, bildet die höhere Einheit derselben, erhebt sich ihnen gegenüber als leitender Zweck, beherrschender Gesichtspunkt, während sie zu blossen Mitteln und nebensächlichen Rücksichten herabsinken. So werden die sinnlichen Gefühle die constituirenden Momente des ästhetischen; dieses die Vorstufe und ein mitbedingender Factor für die höhere Einheit des intellectuellen Gefühls. Alle Gefühle wieder sind bestimmt, einzugehen in die neue höhere Synthese der moralischen Gefühle. Auch hier geht es stufenweise vorwärts: formale Beurtheilungs-, Eigen- und Selbst-Gefühle, Mitgefühl, Erwiederungs-Gefühle, Liebe, jedes höhere in gleicher Weise über alle früheren hinausgipfelnd und auf der grossen Gruppe der Liebes-Gefühle der neue, complicirte und hochragende Oberbau der engeren, weiteren und höchsten Verband-Gefühle gegen Familie, Gemeinde, Landschaft, Staat, sowie die Standes- und gesellschaftlichen Gefühle und über Alle dem die höheren Sittlichkeits- und religiösen Gefühle einer hohen Kuppel gleich sich emporwölbend.

In diesem strengen Subordinations-Verhältnisse, vermöge dessen die niederen Gefühlsstufen den höheren Entwicklungen gegenüber in die Stellung des Mittels zum Zweck, der Nebenrücksicht zur Hauptsache herabgedrückt werden, liegt die Unmöglichkeit, dass höhere Gefühle den niederen auf keine Weise, auch nicht im Verhältniss ihrer Intensität und Dauer äquivalent und vertauschbar sein, dass sie in keinem Verhältniss mit ihnen summirt, compensirt, bilancirt werden können. Herr v. H. meint: „Die qualitative Verschiedenartigkeit von Lust und Unlust kommt hierbei nur insoweit in Betracht,

als sie auf Intensität und Dauer derselben influirt und in diesen beiden Factoren bereits ihren mathematischen Ausdruck gefunden hat". Abgesehen von dieser Umrechnung, meint er, sei alle Lust und Unlust gleichartig und homogen (Anm. z. S. 598). Aber das ist auch, wenn man von dem Wagniss, in einer Materie, die Jeder rechnungsmässigen Grundlage entbehrt, von mathematischer Ausdrückbarkeit zu reden, noch völlig absieht, irrthümlich und unzutreffend, auch wenn Kant's Autorität mit Recht dafür eingesetzt wird. Irrthümlich, weil nach dem Vorangeführten das niedere Gefühl dem Höheren so untergeordnet ist, dass die grössten Quantitäten und Intensitäten des ersteren den kleinsten des letzteren immer noch untergeordnet bleiben, sodass z. B. alle möglichen Vortheile oder Nachtheile bei einem Ehrenpunkt einfach nicht mehr in Betracht kommen. Unzutreffend aber ist jene Anführung deshalb, weil die höhere Gefühls-Entwicklung eben die gemeinschaftliche Organisation der niederen darstellt, dieselbe also auch nach Intensität und Dauer ebenso beherrscht wie in einem Sternsystem der Centralkörper oder der gemeinsame Schwerpunkt des Systems die Massen der einzelnen Weltkörper überwiegt und in ihre Bahn zwingt.

Alles Streben ist Heilsstreben. Das wahrhaft Gute ist auch das wahrhaft Lustbringende, das dauernd und nachhaltig heilsame, während die Lust der Sünde nur scheinbare, momentane Lust ist, wie die lachende lockende Frucht der Tollkirsche. Aber es ist nicht bloss so, dass Jeder mit instinctiver Nothwendigkeit sein Heil erstreben muss: dieses allgemeine Heilsstreben ist keine Illusion, sondern Jeder kann es für sich verwirklichen nach dem Maasse der Kraft und Energie seines Strebens und der Wärme und harmonischen Entwicklung seines Gefühls. Trotz alles Schrecklichen, Furchtbaren, Schauerlichen, das von allen Seiten unser schwaches Glück bedroht, und wie tückisch die rohe Faust des Zufalles in zwecklosem Vandalismus in Das, was uns lieb und werth ist, die breite Bresche der Verwüstung zu legen scheint, trotz Alledem und Alledem behält doch der alte Gemeinplatz Recht, dass Jeder seines Glückes Schmied ist. Nur muss der Schmied natürlich wirklich schmieden und sein Feuer zusammenhalten,

statt es, hier ein Fünkchen, da ein Fünkchen, auf dem ganzen Herde zu verzetteln.

Wenn man die angegebene Stufenordnung unserer Gefühls-Entwicklung und das Verhältniss der einzelnen Gefühlsstufen zu der Sicherheit und Dauer des auf ihnen zu erringenden Heilserfolges unbefangen erwägt, so ergibt sich das Gesetz, dass die Gefühlsbefriedigung um so unsicherer, je niedriger, und um so sicherer und nachhaltiger, je höher die erreichte Entwicklungsstufe ist. Wer sein Heil in der Sinnlichkeit sucht, wird sich bald an Leib und Seele bankerott finden; gerade aus der Sphäre der Sinnlichkeit drohen uns und unserer Liebe die schwersten Gefahren, Hunger, Armuth, Ausschweifung, Schmerz, Krankheit, Tod. Etwas länger mag es mit dem ästhetischen Genusse gehen, doch zeigt sich auch hier in schönseliger Gefühlsverzärtelung und in den Bizarrerieen der Caprice die verderbende Wirkung der Uebersättigung. Höher gipfelt der edle Wahrheitsdrang wissenschaftlicher Forschung. Aber auch hier droht neben verwirrendem Irrthum die Unlust der Schwäche, die weit vor dem Ziel erlahmt, und dann weist das Wahrheitsstreben in sich selbst auf höhere Zwecke zurück, bei deren Vernachlässigung das Wissen zu dürrer unfruchtbarer Bücherweisheit entartet. Ehre ist ein edles Kleinod, das den Besitzer über vieles Ungemach, über Noth und Gefahr siegreich hinauszuheben vermag, doch auch sie kann schwer verletzt werden durch Dummheit, Bosheit, Irrthum und Schwäche, und ihre blanken Waffen rosten ruhmlos in der Rumpelkammer, wenn sie nicht im Kampfe um höhere Güter fleissig gebraucht werden. Ehre kann viel, aber Liebe kann weit mehr; sie ist die sanfte Gluth, die das ganze Haus erhellt und wärmt. Auch ihr freilich droht Trennung und die Schwäche eigenen Ungenügens. Aber wahre Liebe, auch wenn sie im Einzelnen keine Erwiederung und kein Genüge hatte, sucht und findet den Anschluss ans grössere Ganze, an Familie, Gemeinde, Volk, Staat, an die grossen gesellschaftlichen Verbände, an das ideale Ganze der Menschheit mit seinen ewigen Weltgesetzen, der Sittlichkeit. Schliesslich möge Familie, Gemeinde, Volk, Staat, Gesellschaft, ja es mag die ganze Menschheit vergehen: dem Vergänglichen muss das Ewige zu Grunde

liegen, das als wahres Sein die wechselnden Daseinsformen aus sich entbindet. Und wie auch immer die schwache Menschenvernunft dieses beharrende Wesen, die Substanz und letzte Ursache sich vorzustellen versuchen mag, immer muss das Individuum sich ihm gleichartig fühlen, muss es im Leben die Uebereinstimmung mit ihm zum Zielpunkt seines Strebens zu machen bemüht sein, muss in ihm das allein Gute und den wahren Werthmesser aller Dinge, und im Tode, dem Ende alles Irdischen, die Rückkehr zu ihm, die sichere Grenze, über welche die Uebel nicht hinausgehen können und jenseits deren nach den Stürmen hieniden Ruhe herrschen muss, erblicken.

Allerdings heben die höheren Gefühle die niederen nicht auf. Der weiseste Mensch leidet Hunger und Durst, und dass Philosophie nicht das Zahnweh zu stillen vermag, ist schon sprichwörtlich. Und in gewissem Sinne kann man ja sagen, dass die höhere Gefühls-Entwicklung, die über die Selbstgefühle hinausgeht, unsere Uebel und Gefahren steigert, indem sie uns nicht blos Das, was uns selbst betrifft oder droht, sondern auch die Leiden und Gefahren unserer Lieben mitfühlen lässt. Schmerz, Wunden, Trennung, Tod bleiben natürlich, was sie sind, behalten ihren vollen schweren Unlusteffect. Aber sie erscheinen Demjenigen, der den Reichthum der höheren Gefühlswelt in sich zu entwickeln, ihre begeisterungsvolle Gluth zu entzünden vermocht hat, nicht mehr als die kalte Verneinung aller Lust, als der nasse Schwamm, der jeglichen Schimmer des Glückes hinwegwischt und nur die tiefe Schwärze der Trauer stehen lässt, sondern wie die Krankheit Dem, der die Hoffnung und die Kraft zu gesunden in sich fühlt und der im Hinblick darauf ihre Schmerzen und Beängstigungen geduldig erträgt. Dahin muss man gelangen, noch ganz abgesehen von jedem religiösen Glauben an die Allmacht, Güte und Gerechtigkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, und wenn man Kant's Postulate der praktischen Vernunft sich in so weite, abstract abgeblasste Formen einkleidet, wie wir es eben gethan haben, dass selbst Pantheismus und Materialismus darin Platz haben.

Von diesem Gesichtspunkt ist klar, wie ganz zur Unge-

bühr der Pessimismus sich anmasst, Princip der Sittlichkeit sein zu wollen. Er ist dazu subjectiv und objectiv gleich unfähig. Wir haben bisher die subjective Seite der Sache verfolgt und gezeigt, wie die natürliche Höherentwicklung unserer Gefühle zugleich die immer sicherere Gewähr dauernder Befriedigung in sich schliesst. Damit ist schon die Grenze des Objectiv-Sittlichen berührt. Subjectiv, psychologisch kann alles Ethische nur auf dem Gefühl beruhen, weil es keine andere Triebkraft für menschliches Handeln gibt. Objectiv aber muss natürlich ein Zusammenhang bestehen zwischen den subjectiven Trieb-Momenten und den realen Bedingungen unserer Existenz, welche keine anderen sein können als die Gesetze und Bedingungen alles realen Seins überhaupt. Das vermittelnde Bindeglied dieses Zusammenhanges ist die denkende Vernunft, die einerseits ganz subjectiv aus den Gefühls-Reactionen zunächst lediglich als deren Mittel und Werkzeug sich herausentwickelt, andererseits aber getrieben von dem Stachel dieses Bedürfnisses dahin gelangt, diese realen Gesetze und Bedingungen immer besser zu erfassen und richtiger zu erkennen, sodass im Hinblick hierauf der pessimistische Zweifel, ob nicht etwa die realen Existenzbedingungen mit den Bedingungen der subjectiven Gefühlsentwicklung dauernd divergiren, gar keinen Boden mehr findet. Denn in dem Maasse als die Gefühls-Action über die Stadien zwangsmässiger Reflexe und blinder sinnlicher Triebe und Begierden zu immer bewussterem, durchdachterem Heilsstreben sich erhebt, in demselbem Maasse sucht sie von subjectivem Schein, Vorurtheil, Illusion u. dgl. sich mehr und mehr zu befreien und in immer klarerer, tieferer, wichtigerer Realerkenntniss immer wahrere und nachhaltigere Befriedigung zu erlangen. So muss die Realität Ziel, Maass und Richtschnur für unser Heilsstreben bilden, da sie ja nur zu diesem Zweck erforscht und erkannt wird und theoretische Irrthümer in praktischen Fehlschlägen ihre Correctur finden. An sie schmiegt und fügt sich das Leben mit der dem Organismus eigenthümlichen Elasticität — Darwin's Gesetz der Anpassung. — In ihre Formen und Gesetze hat sich, so lange die Menschheit besteht, unser höheres Gefühlsleben hinein entwickelt, so dass man an Letzterem

die apriorischen Formen des wahrhaft Seienden erkennt, wie an dem Wurzelgeflecht des ausgestürzten Blumenstockes die Form des Topfes, in dem er wuchs. Muss man das, was man erstrebt, ein Gut und gut nennen, und ein um so höheres Gut, je allgemeiner und dauernder es erstrebt wird, so ergibt sich aus dem geschilderten Zusammenhange, dass je mehr Etwas wahre Realität, reines der Hülle der Erscheinung entkleidetes oder richtiger dieselbe mit seinem Wesensgehalt erfüllendes Sein ist, es ein um so höheres Gut, und dass Dasjenige, was als höchste Realität, als letzter Grund und wahres Sein allem Erscheinen und Werden zu Grunde liegt und somit auch, wie wir gesehen, den letzten Gravitationsmittelpunkt für alles vernünftige Streben und Wollen bildet, das höchste Gut, das absolut Gute sein muss.

Der Begriff der Sittlichkeit hat keinen Sinn ohne das Gute, und dieses darf nicht ein scheinbares, eingebildetes Gute, eine conventionelle menschheitliche Illusion sein, sondern es muss ein objectiv allgemein-nothwendiges Gutes, reale Macht und Wesenheit sein. Denn sonst schlägt die angebliche Sittlichkeit sofort in den sophistischen Conventionalismus um, wonach der Mensch das Maass aller Dinge ist. Der Pessimismus ist ethisch ganz impotent und kann nie dahin gelangen, eine praktisch brauchbare Sittenlehre zu entwickeln, weil ihm die Idee des Guten fehlt oder vielmehr mit seinem Grundprincip in unversöhnbarem Gegensatz steht. Die Ethik des P. ist daher ein eben solches hölzernes Eisen, ein sich selbst aufhebendes und in sein Gegentheil verkehrendes Nonens, wie die Metaphysik desselben mit ihrem Noumenon der Unvernunft. Die letzte Ursache, der wahre Wesensgrund, er sei nun einmal, was er immer sein möge, muss die höchste Wahrheit und Vernunft der Welt sein. Es kann keine höhere Wahrheit und Vernunft geben als Dasjenige, was allem Sein und Werden als innerster Grund und wahres Wesen zu Grunde liegt. Soll Unvernunft das Wesen der Dinge sein, so bleibt doch diese „Unvernunft" immer das Wahrste und Höchste, Norm und Richtschnur alles Denkens, Wissens, Fühlens und Handelns, also mit andern Worten eben Das, was man auf Deutsch „Vernunft" nennt. Doch das will ich nur andeuten,

da ich hier nicht Metaphysik treiben will. Es gehört nur deshalb in diesen Zusammenhang, weil keine Ethik eine Begründung auf die Metaphysik entbehren kann.

In diesem metaphysisch-ethischen Weltzusammenhange, d. h. darin, dass das Gute, welches die oberste Norm und Richtschnur unseres Strebens und Handelns bilden soll, eben Dasjenige ist, was theoretisch als höchste Wahrheit, Wesenheit und Macht der Welt zum Grunde liegt, in diesem Coincidenzpunkt des Wesens und der Macht, nach dem hin Alles nothwendig gravitirt und dem Alles Einzelne in fortschreitender Entwicklung allmälig sich anzunähern suchen muss: darin liegt, was das schnurgerade Gegentheil des Pessimismus ist, die fortwährende Möglichkeit für Jeden, nach dem Maasse der Energie seines Strebens, der Wärme und Entwicklung seiner Gefühle und der Erziehung seines Willens das Heil nicht nur zu erstreben, sondern es auch mehr und mehr zu erlangen, darin liegt es, dass Jeder in jeder Lage des Lebens nach den schwersten und schrecklichsten Schlägen auf dieser Heilsbahn vorwärts kommen kann, wie der gute Feldherr nach der Niederlage seine zerrissene Front enger zusammenzieht, auf eine festere Stellung zurückgeht und nun doch wieder imponirend dasteht, wie Friedrich nach Hochkirch, oder dass er wie der muthige Wanderer im Unwetter das Gewand fester zusammenrafft und um so entschlossener vordringt.

Es ist nicht so, wie Herr v. H. meint, dass aus der empirischen Wahrheit des Pessimismus auf die Unvernunft der Weltursache geschlossen wird, sondern umgekehrt, man muss von vornherein von der Vernunftlosigkeit der Welt durchdrungen oder man muss zum unverwüstlichen Glauben an die Weltvernunft noch nicht hindurchgedrungen sein, um zum Pessimismus zu gelangen und bei ihm stehen zu bleiben. Vollends wessen theoretische Ueberzeugung von der nothwendigen Gleichartigkeit individuellen und allgemeinen Seins gipfelt in dem religiösen Glauben an einen lebendigen Gott und dessen Allmacht, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, und wer aus der schwer erträglichen Krankheit und dem tiefen Weh dieses Lebens den Blick wirft auf den Arzt der Seelen,

auf die verklärte Leidens-Gestalt Christi, die wie in einer Art von höherer Katharsis die Affecte des Mitleids und der Furcht an irdischem Weh hinwegnimmt, weil Alles, was Menschen leiden können, gering erscheinen muss im Vergleich mit Dem, war er, der Grösste, erdulden musste und in so sieghaftem Heldenmuth überwunden hat: dem muss allerdings die prahlerische Wehleidigkeit des Pessimismus und das Aufbauschen individuellen Schmerzes zum universalen Welt-Princip vorkommen wie die kindliche Phantasie, welche beim Plätschern in der Badewanne sich den Wogenschlag des Oceans träumt.

Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Von *Gustav Theodor Fechner*. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1879. (274 S.) 8°.

Der hochbetagte, verdienstvolle Verfasser der vorliegenden Schrift legt darin so zu sagen sein philosophisches Glaubensbekenntniss nieder, wobei er zugleich seinen Gegensatz gegen den heut zu Tage herrschenden Phaenomenalismus, Positivismus und Materialismus, aber auch gegen den Kriticismus und abstracten Rationalismus überhaupt entschieden betont. Wir erhalten darin nicht sowohl wissenschaftliche Deductionen als den assertorischen Ausdruck lange gehegter und mit der Naturforschung des Autors im engen Zusammenhange stehender Ueberzeugungen, die in ihrer Gesammtheit das, was Fechner die Tagesansicht nennt, ausmachen. Soll man den Charakter dieser kurz bezeichnen, so kann man sie einen gelinden Pantheismus nennen, da sie, wenn auch nicht geradezu Wesenseinheit, doch die innigste Wesensbeziehung des Menschen mit Gott behauptet und viel von einem Leben des Menschen in Gott redet. Wir sollen uns nach des Verfassers Ausdruck, „als wissende und wirkende, doch immer seinem höhern Wissen und Wirken untergeordnet bleibende Momente in Gott erkennen und fühlen. Damit aber, dass wir wissen, wir sind etwas in ihm, wissen wir auch etwas von ihm und an dieses Wissen weiss sich anderes zu knüpfen." An einer andern Stelle werden die Geschöpfe im Sinne der Tagesansicht geradezu

als besonders unterscheidbare Theilwesen der sie befassenden ganzen göttlichen Existenz gegenübergestellt, allein so, dass das Verhältniss des einzelnen Wesens zu Gott nicht das des Theils gegen den Theil, sondern des Theiles gegen das Ganze ist. Dabei soll uns nicht nur von dem Bestande, sondern auch von den inneren Verhältnissen des göttlichen Wesens etwas unmittelbar zugänglich sein und mit den Schlüssen auf die göttliche Daseinsweise eine solche auf unsere dereinstige, jenseitige Daseinsweise zusammenhangen, sofern unser jetziges Dasein selbst nur ein Theil, eine untere Stufe unseres ganzen in Gott beschlossenen Daseins ist und in ihm seine Fortsetzung zu suchen hat. Das Neue seiner Ansicht findet Fechner darin, dass er, wenn man auch von jeher Schlüsse vom Gegebenen auf das Nichtgegebene gemacht habe, aber dabei immer einseitig verfahren sei, seinerseits nun nicht den einen oder andern, sondern alle diese Wege ohne ihre Einseitigkeiten und Halbheiten gehen und gelten lassen wolle, um in möglichster Zusammenstimmung aller die möglichste Sicherstellung des Princips, welches er Glauben nennt, zu gewinnen. Fechner's Tagesansicht erinnert vielfach an die ältere Schelling'sche Naturphilosophie, etwa wie sie zu Anfang des Jahrhunderts im Zusammenhang mit Spinozismus und Boehme'scher Theosophie in der Zeitschrift für speculative Physik auftrat, doch ist ein Hauch religiöser Wärme sowie sittlichen Eifers über sie ausgebreitet, welcher sie von der Schelling'schen Lehre vortheilhaft unterscheidet und zugleich als Gegengewicht der durch das Buch hindurchgehenden scharfen Polemik gegen Andersdenkende wohlthuend berührt. Fechner erklärt sich nämlich mit der grössten Entschiedenheit gegen die zwei Hauptrichtungen der heutigen philosophischen „Nachtansicht", welche bei eigenem Gegensatze gegen einander das gemein haben, „dass sie alle jene Wege, welche es gibt, vom Gegebenen zum Nichtgegebenen zu gelangen, aus Einzelfällen das Gesetz zu finden, vernachlässigen oder gar verwerfen, um entweder aus aprioristischer Leere abstracter Begriffe heraus den ganzen Weltinhalt zu erzeugen und zu begreifen, oder das Wissen des Menschen um die Welt auf das Wissen um seine eigene Subjectivität zu beschränken".

Der Fechner'schen Tagesansicht gegenüber lassen sich freilich manche Bedenken nicht unterdrücken, wenn man auch mit der Grundtendenz seiner Weltanschauung im Allgemeinen einverstanden wäre, — Bedenken, welche theils den Mangel hinreichender Begründung der leitenden Gedanken, theils die Anwendung und Durchführung der Tagesansicht im Besondern betreffen. Wer lehrt, muss doch zu überzeugen suchen; und wenn auch der Glaube nicht Jedermann's Ding ist, so liegt es doch dem ob, welcher für seinen Glauben Propaganda machen will, zumal wenn es ein wissenschaftlicher Glaube ist, den er auszubreiten sucht, Gründe dafür beizubringen und die Gründe des Gegners zu entkräften. Aber bei Fechner ist schon über den Hauptpunkt, ob man mit einer theistischen oder pantheistischen Grundansicht zu thun habe, nicht recht in's Klare zu kommen, und fehlt demgemäss eine präcise Unterscheidung von Gott und Welt; es fehlt aber auch an einer den Thatsachen des Selbstbewusstseins genügenden psychologischen Anschauung (denn das, was Fechner „zur Seelenfrage" darüber beibringt, genügt eben nicht) und vollends fehlt es an einer wissenschaftlichen Methode zur Durchführung der aufgestellten Principien und zur Widerlegung der Gegner. Es ist daher zu fürchten, dass die verschiedenen Vertreter der „Nachtansicht" sich durch Fechner's Buch nicht bekehren lassen, es vielmehr mit dem für sie bei solchen Gelegenheiten üblichen Urtheil, dass es den Charakter eines phantastischen, „unwissenschaftlichen" Productes trage, von sich ablehnen werden. Und doch wäre gerade zu wünschen gewesen, dass wenn die Gegner in Fechner zwei Elemente zu unterscheiden finden, nämlich das der exacten Forschung und das der „theologisirenden" Metaphysik, der geistvolle Veteran der Wissenschaft, der ja jene beiden Elemente in seiner Person so schön vereint, diese Einheit nun auch in seinem Buche zu einem objectiv gültigen, den Widerspruch besiegenden Ausdruck gebracht hätte. Immerhin wird man ihm aber dafür Dank wissen müssen, dass er gleichsam in letztwilliger Festsetzung das, was seine früheren Schriften nur gelegentlich und fragmentarisch boten, hier übersichtlich zusammengestellt und bei Mittheilung seiner maassgebensten Ueberzeugungen

auf den Weg hingewiesen habe, welcher seiner Ansicht nach aus den Gegensätzen und innern Widersprüchen der Nachtansichten des partiellen Denkens hinaus zur Wahrheit leitet. Voll anregender Gedanken, die letzten Probleme der Wissenschaft von verschiedenen Seiten her beleuchtend, führt uns Fechner's Buch in der That in eine originelle Gedankenwelt ein, welche zwar so, wie sie uns entgegentritt, nicht vollständig befriedigen wird, mit der sich aber zu verständigen und auszugleichen sicherlich der Mühe lohnt.

Eine besondere Erwähnung verdient noch der 23. Abschnitt „Spiritistisches" überschrieben, ein Gegenstand, welcher ja heut zu Tage bekanntlich viel von sich reden macht. Fechner bekennt sich nämlich darin (Zöllners Mittheilungen bestätigend) zum Glauben an „spiritistische Thatsachen", hat aber leider auch hier die eigentlichen Gründe seines Glaubens mitzutheilen versäumt. Er beruft sich nur auf die Autorität „strenger Forscher, von denen die meisten, wenn nicht alle, mit dem entschiedensten Unglauben an dies Gebiet herangetreten sind" — und bekehrt wurden. Indessen, wenn es auf Autoritäten ankäme, müsste man doch dawider bedenken, dass die gewaltigste Majorität der „strengen Forscher" sich gegen den Spiritismus lediglich ungläubig verhält. Aber es darf bei diesen Dingen offenbar nicht auf Autorität ankommen, sonst müsste man ja auch an die päpstliche Unfehlbarkeit und noch vieles Andre glauben, das von „strengen Forschern" angenommen wird. Geht man auf die Sache selbst ein, so sind bei den sog. spiritistischen Erscheinungen zwei Momente zu unterscheiden, 1. die Wirkungen der sog. Spirits, 2. die, durch welche die Wirkungen geschehen sollen, die sog. Medien. Hinsichtlich der ersteren sind wieder zwei Klassen von Wirkungen zu unterscheiden, a) die durch Wort oder Schrift, also in der Form von Vorstellungen und Sätzen erfolgenden, b) die in eigentlich materiellen Wirkungen auf körperliche Gegenstände vor sich gehenden angeblichen Offenbarungen. Die ersteren könnte man intellectuelle, die letzteren physikalische Manifestationen nennen. Hinsichtlich der ersteren nun bemerkt Fechner selbst, dass es ihm „meist so erschienen ist, als wenn die Spirits sich irgend welchen be-

kannten oder unbekannten Namen anmaassten und die Welt mit Mittheilungen äfften, die sie vielmehr aus dem Diesseits herauslesen, als aus dem Jenseits hineintragen". Man hat in der That noch nicht gehört (wenigstens ist es mir trotz aller Mühe nie gelungen zu hören), dass die Spirits Dinge offenbart hätten, welche nicht irdische Menschen aus der unmittelbaren Umgebung der Medien oder diese selbst hätten wissen oder doch leicht errathen können; bedeutende, fruchtbare Gedanken und Entdeckungen sind den Spirits m. W. noch niemals gelungen; dagegen sind oft Irrthümer und Täuschungen in ihren Mittheilungen, zum Theil höchst lächerlicher Art, untergelaufen. Was zweitens die physikalischen Erscheinungen anbetrifft, so tragen diese — wenigstens zum guten Theil — den Character von Taschenspieler-Kunststücken und werden denn auch von Taschenspielern oder des Taschenspielens kundigen Personen ähnlich nachgemacht. Andre, wie das viel besprochene Ineinanderbringen verschiedenartiger Ringe, haben sich als Betrügereien ausgewiesen. Die Garantie, dass auch die noch nicht aufgeklärten physikalischen Leistungen der Spirits (Fechner selbst nennt sie einmal sehr characteristisch „mechanischen Spuk") nicht auch Taschenspielerstückchen und insofern, als man sie auf Spirits als Urheber zurückführen will, Betrügereien seien — diese Garantie würde zunächst nur in den Medien liegen können, was der zweite Hauptpunkt bei der Betrachtung des Spiritismus ist. Wer sind nun diese „Medien"? Es sind lauter sonst unbekannte Grössen, jedoch in der Regel Leute, welche von ihren Künsten als Medien leben und von denen einige sich schon auf Betrügereien haben ertappen lassen, wie z. B. wiederholt hier in unserer Nähe in Holland geschehen ist. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass alle Medien betrügen, aber dass ein vorsichtiger Freund der Wahrheit unter solchen Umständen noch weitere Garantien fordert, um vor Betrug geschützt zu sein, versteht sich doch von selbst. Der Umstand, dass die sog. Sitzungen mit den Medien in der Regel bei völliger Dunkelheit stattfinden oder während dieselben hinter Vorhängen sitzen, trägt sicherlich nicht dazu bei, das Vertrauen in sie zu erhöhen.

Wenn man einerseits den theils nichtsnutzigen, theils selbst nicht unbedenklichen Inhalt der spiritistischen Manifestationen, andrerseits die höchst wunderliche, den Verdacht herausfordernde Art und Weise, wie dieselben vollbracht werden, erwägt, so kommt man bei aller Achtung vor den, wie Fechner, daran gläubigen Naturforschern zu dem Resultat, dass Niemanden zugemuthet werden darf, die spiritistischen Erscheinungen für das zu nehmen, wofür sie sich ausgeben, bis durch eine regelrechte, wissenschaftliche Untersuchung dargethan sein wird, dass jene Erscheinungen auf die bekannten Natur- und die psychischen Gesetze zurückzuführen eine Unmöglichkeit ist. Eine solche Untersuchung müsste durch eine Commission unbefangener Männer geschehen, welche als Sachverständige d. h. als der Psychologie, Physiologie, Physik, Mechanik, auch der einschlägigen spiritistischen Litteratur älteren und neueren Datums kundig, sowie durch öffentliche Reputation vor dem Verdacht leichtsinnigen Urtheils oder der Bestechung geschützt, dazu wie sich versteht im völligen Besitz ihrer Sinne und Geisteskräfte, auf Grund eingehender Beobachtungen ihr Verdikt abzugeben haben würden. Solch' eine Untersuchung ist noch nirgends angestellt worden: bis dahin aber hat die sittliche Empörung der Anhänger des Spiritismus über die Nichtbeachtung der von ihnen behaupteten Wunder keinen Sinn; es kann vielmehr Niemanden verdacht werden, den Spiritismus bis auf Weiteres als eine religiöse Verirrung anzusehen, die man sich aus den allgemeinen Zuständen unserer gegenwärtigen Culturwelt einerseits, andererseits (sofern nicht Betrug im Spiel ist) aus ungewöhnlichen Seelen- und Körperzuständen der sog. Medien wohl erklären kann, ohne dafür zur Geisterwelt oder gar zum lieben Gotte als angeblichen Veranstalter eines solchen höchst bedenklichen, widerwärtigen Hocuspocus seine Zuflucht zu nehmen.

C. Schaarschmidt.

Der Wille, die Lebensgrundmacht, von *Rob. Schellwien.* I. Theil: Der Wille, die Quelle des Bewusstseins. Berlin 1879. G. W. F. Müller.

Der Verf., der sich schon durch einige Schriften über das Bewusstsein bekannt gemacht hat, will, ohne „zur Zunft" (wie er sagt) zu gehören, einen Ideal-Realismus durchführen, der sich ebenso von Kant's wie von Hegel's Einseitigkeit fernhält. Jenem gegenüber vertheidigt Schellwien das absolute Wesen des Bewusstseins, diesem hält er seine menschlich-endliche Natur entgegen. Seine Grundansicht ist, dass das Bewusstsein mit dem Naturprocess wesensgleich, aber eine höhere Function ist, die ihm auch schon zu Grunde liegt.

Im vorliegenden Buche nun wird der Wille als die Lebensgrundmacht des Bewusstseins aufgezeigt. Um der Skepsis zu entgehen, strebt der Verf. für die objective Wahrheit gleiche Gewissheit mit der subjectiven dadurch an, dass sie „auf diese zurückgeführt und das Objective als subjective Thathandlung erkannt wird". Dieser Weg scheint uns, consequent und an der Hand der Erfahrung verfolgt, in der That der richtige, und wir werden uns freuen, wenn es dem Verf. gelingt, was er hofft, zu zeigen, dass sich dabei die theoretische und praktische Philosophie lebendig durchdringen, dass in seiner Denkweise „die Quelle des Erkennens, des ethischen Wirkens und des ästhetischen Schaffens ein und dieselbe ist". Die eigne Kraft unseres Innern soll sich als die lebendige Substanz des Seins offenbaren.

Von vornherein freilich müssen wir gegen die Identificirung von Wille und Substanz, welche Schellwien mit Schopenhauer theilt, protestiren. Denn dass sich in der Natur Kräfte bethätigen, deren Spiel mit den Aeusserungen verglichen werden kann, wird Niemand leugnen. Aber dies ist doch nur eine Analogie, die nur dadurch zum Grundprincip Schellwiens wird, dass er Wille und Substanz in einer unzulässigen Weise definirt. Wille — sagt er — ist das, was schlechthin aus sich functionirt; Substanz ist, was absolut Eins und an sich, auf nichts anderes bezogen, durchaus ursprünglich und unmittelbar ist (S. 6). Aber wo existirt ein Wille, der schlechthin aus sich functionirte? Ist nicht alle

Thätigkeit immer zugleich Reaction? Und muss nicht die (spinozistische) Definition der Substanz als eine hohle Abstraction abgewiesen werden? Wie Schellwien das „An sich" der Substanz meint, ergibt sich freilich bald in anderm, aber wieder sehr anfechtbaren Sinne. Die Thätigkeit der Substanz soll nämlich nothwendig Bewusstsein sein, wenn überhaupt Substanz gedacht und als seiend gewusst werden soll. Auf das Ich passen ja alle die hohen Prädicate der Substanz (S. 27); das Ich ist absolut Eins und an sich, es ist frei, mit sich identisch, ursprünglich und unmittelbar. Aber folgt dasselbe für die Substanz überhaupt? Und die Freiheit und Identität, das Ich besteht doch nur in dem Bewusstsein, nicht, wie Verf. S. 44 meint, in dem Willen. Und wenn wir ihm auch darin Recht geben, dass (in gewissem Sinne!) aller Fortschritt im Leben und in der Geschichte daraus entspringt, was soll das heissen (S. 10): „an ihn auch ergeht hier die Aufforderung, diese Untersuchung nicht wie ein Fremdes zu betrachten und zu behandeln, sondern als seine eigene mit anzustellen und durchzuführen". Kann, fragen wir, der Wille überhaupt „untersuchen"? Andrerseits verlässt Verf. selbst seinen Standpunkt, welcher die Substanz nothwendig als bewusst setzte, indem er die Stufen des Bewusstseins (S. 37 ff.) als a) subjective Identität mit sich selbst, b) als objective Identität mit der (offenbar unbewussten) Aussenwelt und c) als Identität von Bewusstsein und Sein charakterisirt.

Je weniger wir dem ersten Theil der Schrift (S. 1—76), welche die Erkenntnisstheorie behandelt, zustimmen, desto mehr hat der zweite, historische, welcher den „dialectischen Schein" in der Geschichte der Philosophie behandelt, unsern Beifall. In Beneke's Art wird das subjective Bewusstsein als Selbstbewusstsein zugleich objectiv genannt. Denn durch das Selbstbewusstsein (S. 153) erfahren wir uns als Individuen, aber auch als Substanz der Welt. Mit Kant nimmt Schellwien also an, dass die Substanz nur von sich selbst weiss und die wahrnehmbare Welt-Erscheinung ist — aber er verlegt das „Ding an sich" in das Bewusstsein selbst, weshalb wir es unzweifelhaft erkennen können, wenn auch nicht adäquat, und die Erscheinung der Wirklichkeit entsprechend. Mit

Hegel andererseits erkennt er eine Identität von Sein und Denken und eine dialectische Bewegung des Geistes an, weist aber unserm Bewusstsein nur Selbsterkenntniss zu und der dialectischen Bewegung nur subjective Bedeutung. Und auch darin stimmen wir ihm bei, dass er die Naturwissenschaft respectirt, ihr aber jede Berechtigung abspricht, wenn sie Metaphysik machen will.

Mit Interesse folgen wir daher dem 3. Abschnitt (S. 159—339), welcher den Inhalt des Bewussteins als Selbsbethätigung, d. h. als Freiheit vorführt. Das Wesen der Freiheit ist die Subjectivität, in welcher sich der Grund der Welt, d. h. die Substanz, zu neuem, selbstständigem Leben erhebt. Die Freiheit offenbart sich als intellectuelles, ästhetisches und ethisches Thun, ohne von dem Einfluss der objectiven Aussenwelt sich ganz ablösen zu können. Die Durchführung dieses Gedankens bringt viele geistvolle Betrachtungen, besonders aber scheint uns die Aufstellung der Freiheit als Heilmittel des Schmerzes (S. 320 ff.) eine zutreffende Instanz gegen den Pessimismus.

Berlin. Lic. Dr. Friedr. Kirchner.

Litteraturbericht.

La critica della ragion pura di Kant. *P. Ragnisco.* Napoli (Perrotti). 1875. (209 S.) 8°.

Sehr verspätet gelangt diese Arbeit eines italienischen Philosophen über Kant's Kritik der reinen Vernunft zur Anzeige in diesen Blättern, nicht wesentlich durch Schuld des Referenten. Es mag aber auch jetzt noch an der Zeit sein, auf das Buch hinzuweisen. Freilich, bei der gegenwärtig in dem philosophirenden Theile der deutschen Gelehrten vorherrschenden Stimmung ist es kaum zu erwarten, dass die Kant-Studien des Herrn Ragnisco viele Beachtung finden werden. Herr Ragnisco nämlich, der sich zur Hegelschen Schule bekennt, findet bei Kant wirkliche Speculation, nicht blosse Erkenntniss-Theorie, oder anders ausgedrückt: er glaubt, Kant habe das Denken als das Ursprüngliche nach seinen Formen und seinem Verhältniss zum Object eben durch das Denken analysirt, und nicht die Genesis des Denkens, sondern die des Gedankens, vermittelst des Wesens des denkenden Geistes dargestellt, während alle sogenannte Erkenntnisstheorie vielmehr darauf beruht, dass das Denken aus dem Empfinden und

Wahrnehmen als deren Product abgeleitet wird. Wer nun eingesehen hat, dass das Denken nicht bloss das einzige und ausschliessliche Organ der Wissenschaft, sondern auch die erste, eigentlich die einzige vorgefundene Thatsache und das einzige Gewisse, die Vorstellung von einem Leibe, von Sinnesorganen und deren Functionen aber das Abgeleitete und Zweifelhafte ist, der wird sich auf Erkenntniss-Theorie überhaupt nicht leicht einlassen und den Sensualismus nicht bloss im Resultat, sondern schon als Voraussetzung in allen seinen Formen verwerfen und für kaum mehr als einen grundlosen Wahn halten. Indessen, Herrn Ragnisco's Partei zu nehmen im Gegensatze zur Erkenntniss-Theorie oder gar zum Ontologismus seiner Landsleute, ist gar nicht unsere Aufgabe. Wir wollen nur seine Stellung bezeichnen, diese seine Stellung zu Kant aber scheint eine ganz correcte zu sein. Denn was Kant anbetrifft, so ist es von diesem wohl sicher, dass er von einer Erkenntniss-Theorie ebensowenig den Namen als den Begriff hatte, dass ihm dazu schon das Moment der Physiologie und der Sinnes-Theorie mangelte, und deshalb scheint es uns fast, als ob dieser italienische Hegelianer, indem er mit grosser Sorgfalt und ausgezeichnetem Scharfsinn dem Gange der Kantischen Kritik kritisch nachfolgt, sich mehr auf Kant's eigenthümliches Gebiet und in Kant's eigenthümlichen Gedankengang hineingestellt hat, als die meisten Deutschen, die sich in den letzten Jahren um das Verständniss Kant's bemüht haben. Freilich kommt nun Herr Ragnisco auch zu ganz ketzerischen Resultaten. Fichte nicht allein, auch Schelling, ja gar Hegel sind, so meint er, wirklich ernsthaft zu nehmende Fortsetzer des Kantischen Werkes, das in der Halbheit stecken geblieben ist; die Speculation dieser Späteren findet sich nicht allein schon bei Kant, sondern macht geradezu die verborgene Substanz seines Gedanken aus; die Späteren haben nur aufgedeckt und ausgesprochen, was bei ihm noch verborgen lag; ohne Fichte bleibt Kant geradezu unverständlich; Hegel erst hat das Problem gelöst, das Kant sich gestellt hat. Die Verfasser der Wissenschaftslehre, des Systems des transcendentalen Idealismus, der Phänomenologie des Geistes hält er für kritische Philosophen, nicht für schwärmerische Dogmatiker; er sieht in ihnen echte Fortsetzer der Kantischen Kritik im kritischen Geiste. An sich ist das Alles gewiss nicht neu, sondern oft behauptet worden; aber es ist in neuer Weise mit einem grossen Aufwand von Scharfsinn, von eingehendem Studium und speculativem Talent deducirt. Wir bitten in aller Demuth die modernen, die eigentlichen Vertreter der einzig wahren und exacten Wissenschaft, daran keinen Anstoss zu nehmen, dass ein Fremder seltsam genug ist, Kant nicht als Empiristen, nicht als Sensualisten, nicht einmal als Erkenntnisstheoretiker aufzufassen, dass er das Problem zu fassen sucht, wie es Kant sich selbst gestellt hat, nicht wie wir heute mit unserer überlegenen Weisheit, bereichert insbesondere durch die schönsten physiologischen und psychologischen Kenntnisse, es ihm stellen würden. Es muss ja wohl auch solche Käuze geben.

Herr Ragnisco hat eine vorzügliche Kenntniss der Kant-Literatur bis 1875, und ist im Allgemeinen sehr höflich gegen die deutschen Kant-Forscher.

Aber zuweilen entschlüpft ihm doch ein hartes Wort. So meint er, das schier unermessliche Studium Kant's, wie es heutzutage die Deutschen betreiben, sei eigentlich für Kant's überherrliches Buch ein schweres Märtyrerthum; es fände sich wohl Fleiss und Geduld in diesen Studien, aber es seien doch überaus seltsame Meinungen, die man in Kant hineinlese. Vielleicht hat er darin gar nicht so Unrecht. Für einen Widersinn erklärt er es, das Princip der Kantischen Kritik im psychologischen Process zu suchen, und wer gar die Brille der formalen Logik aufsetze, um in dies Buch zu gucken, der müsse wohl Alles verkehrt sehen. Die Kategorien des Denkens stammen nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Denken: das sei die grosse Wahrheit der Kritik. Kant's Gedanke nicht allein, auch sein Ausdruck sei classisch und unsterblich; der Grund aber liege darin, dass er auf dem Princip der Selbstherrlichkeit des Gedankens stehe. Die absolute Selbstthätigkeit der Vernunft sei seit Kant das Grundprincip aller Philosophie. Kant habe den Skepticismus ebensowohl widerlegt, wie den Dogmatismus und Empirismus. Die Kritik der reinen Vernunft enthalte keinen Skepticismus, sondern ein Wissen, nämlich das Wissen davon, weshalb man nicht wissen könne, die Erkenntniss der Unerkennbarkeit; darin liege zugleich das Herrlichste was der grosse Denker geleistet, und zugleich seine Schwäche. Ein absolut Unerkennbares, ein Ding an sich, könne es nicht geben; denn es wäre kein Grund, dasselbe eher unerkennbar als erkennbar zu nennen. Das Ding an sich sei selbst Gedanke, der Gedanke eines etwas, das nicht Erscheinung sei; es habe deshalb logische Natur, und Kant kenne es in der That als Substanz, als Ursache, als Kraft; er kenne es als etwas, was er nicht kenne, oder vielmehr er kenne es wohl und behaupte nur, es nicht zu kennen. Das Ding an sich, meint Herr Ragnisco, ist nicht das wahre Ding an sich, sondern That des Geistes, der sich als dem Subjecte das Object gegenüberstellt; das wahre Ding an sich ist der Gedanke selber. Kant war ganz consequent in seiner Inconsequenz; die andern mussten schon die Mühe übernehmen, aus Kant's Principien und Resultaten consequent weiter zu denken, und die Kritik der Urtheilskraft gab dafür den näheren Anhalt. Die Kritik der reinen Vernunft beginnt mit der auf dem Wesen der Vernunft begründeten Gewissheit; dann wird sie von dem durch die subjective Begrenztheit der Vernunft veranlassten Zweifel ergriffen; und schliesslich endet sie in dem Glauben: und zwar alles das durch Selbstbesinnung des Gedankens auf sich, abgesehen von aller Erfahrung. Darum liegt darin die Grundlegung eines halben Idealismus, der bestimmt ist, zum absoluten Idealismus zu werden.

Diese Mittheilungen werden genügen, um das Buch seiner Richtung nach zu kennzeichnen. Vielleicht finden sich noch einzelne Verehrer Kant's, die so unmodern sind, sich nach einem Buche dieser Art umzusehen. Neben der Kant-Literatur der letzten Jahre besteht es in voller Selbstständigkeit; es berührt die geläufigen Kant-Studien gar nicht und wird auch nicht von ihnen berührt. Zuweilen klingt etwas wie der Ton von Fr. Harms bei diesem Italiener an. Demjenigen, der die Entscheidung über wahr und unwahr, über Form und Gehalt der Erkenntniss vom Den-

ken und nur vom Denken zu erwarten gesonnen ist, versprechen wir von der Lectüre des Buches reichen Genuss.

Berlin. Lasson.

L'epopea e la filosofia della storia. *Giacinto Fontana.* Mantova (Segna) 1878. (539 S.) 8°.

Die Geschichte der epischen Litteratur, die der Verfasser in dem früher (Bd. XIV, Heft IV, S. 227) von uns besprochenen Buche über Philosophie der Geschichte versprochen hatte, liegt nun vor uns. Sie ist gerade so ausgefallen, wie zu erwarten war. Der Autor ist ja gewiss ein wohlgesinnter Mann, ein Fortsetzer „der unsterblichen platonischen Traditionen in ihrer Fortbildung durch die Ontologie der christlichen Schriftsteller"; aber er ist entschieden zu wortreich, zu schönrednerisch und obendrein zu unklar in seinen Begriffen, zu unsicher in seinen Kenntnissen, als dass man von ihm etwas Gründliches lernen könnte. Er tadelt es, dass in Italien und Deutschland im Gegensatze zu dem zierlichen Frankreich die Sprache der Philosophie eine so schmucklose und dunkle ist, dass sie jungen Leuten schwer eingeht; er strebt deshalb nach dem Muster der Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, z. B. des Francesco Redi, eine zugleich genaue und zugleich anmuthige Redeweise an. Leider ist nur über die gesuchte Anmuth die Genauigkeit etwas zu kurz gekommen.

Der Gegenstand des Buches, eine Darstellung der epischen Poesie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, ist an sich gewiss von höchstem Interesse. Wie ein solcher Gegenstand zu behandeln ist, wie man der Geschichte der Kunst durch die Einfügung in den Zusammenhang der die Geschichte der Menschheit beherrschenden Ideen erst ihre rechte Beleuchtung und Würdigung geben soll: das ist bei uns wiederholt von Meisterhand gezeigt worden; es genüge nur die beiden Namen Schnaase und Carriere zu nennen. Leider fasst unser Autor die Aufgabe etwas anders. Es ist nicht Ungenauigkeit des Sprachgebrauchs, wenn er die Epopoee nicht sowohl mit der Geschichte selbst, als mit der Philosophie der Geschichte in Verbindung bringt. Ihm kommt es nämlich bei seiner Betrachtung des Epos nicht auf das Litterarische, die Form, die ästhetische Seite des Gegenstandes an, sondern auf den Inhalt, den Stoff, die Gesinnung. Er liest aus dem Epos heraus die Religion, die Traditionen und Legenden der verschiedenen Völker, und die geschichtliche Entwicklung der epischen Poesie, wie sie sich ihm darstellt, besteht darin, dass die verschiedenen Epen der verschiedenen Völker auch verschiedene Vorstellungen von Göttern und von den menschlichen Verhältnissen enthalten. Sein Urtheil über den Werth der Gedichte bestimmt sich danach, ob in einem Epos viel von Göttern die Rede ist und viel Wunderbares darin vorkommt oder nicht. Im ersteren Falle ist das Epos gut, im letzteren nicht, und zwar urtheilt der Verfasser so nicht aus ästhetischen Gründen, sondern weil er an jedes Kunstwerk immer nur den Maassstab der Gesinnung, der Tendenz legt. Es ist offenbar, dass das eine durchaus unangemessene Art litterarhistorischer

Betrachtung ist; aber zugleich muss man sich wundern, warum der Verfasser gerade die epische Poesie sich zum Gegenstande gewählt hat, um daran zu zeigen, dass die Menschen zwar zu allen Zeiten Vorstellungen von einem Göttlichen und Sittlichen gehabt haben, dass diese Vorstellungen aber auch wieder zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden waren. Diesen wahrlich nicht neuen Satz hätte er, wenn es dessen bedurft hätte, an jedem andern Gegenstande genau ebenso gut oder besser illustriren können. — Zu einem genaueren Resultate als dem eben bezeichneten kommt der Verfasser nicht. Er hat auf seiner Palette nur wenig Farben, die er in groben Contrasten neben einander stellt, und er operirt mit wenigen Begriffen; ideal und sinnlich, activ und contemplativ, geistlich und weltlich: das sind die Kategorien, die immer wiederkehren. Damit aber erreicht man natürlich kein Verständniss litterarischer Werke.

Von der Genauigkeit im Einzelnen mögen den deutschen Leser folgende Proben überzeugen. Von den deutschen Dichtern im Mittelalter nennt der Verfasser nur „Ulrico di Eschenbach" und Otfried von Weissenburg, der „am Ausgang des 9. Jahrhunderts" das Evangelium episch bearbeitete; vom Heliand aber weiss er genau, dass derselbe ein Theil einer Paraphrase der ganzen Bibel ist. Gudrun wird zu den Gestaden Norwegens entführt, und der Nibelungenhort am Fusse des Berges Lorley in den Rhein versenkt. Die Deutschen haben sich, seitdem sie sich der römischen Hierarchie entzogen, in hundert und aber hundert Secten zersplittert. Der gläubigste Vertreter der epischen Poesie in Deutschland war Klopstock; aber die skeptische und glaubenslose Ironie eines Goethe bezeichnete das Auftreten einer neuen Art von Poesie, die nicht mehr den entzückenden Erscheinungen der Natur, sondern einem strengen Idealismus sich zuwandte und das Wiederaufleben der epischen Dichtung verhindern musste. Und was dergleichen mehr ist. Von historischer Kritik und historischer Auffassung hat der Verfasser in vorliegendem Buche ebensowenig eine Ahnung, als in dem früher besprochenen; auf die naivste Weise wird Mythisches mit Historischem vermischt, und der trojanische Krieg oder die Eroberungszüge Odin's, des Stammvaters der skandinavischen Völker, mit den punischen Kriegen auf gleiche Linie gestellt. Die ästhetischen Anschauungen des Verfassers, die er umständlich in zwei Eingangskapiteln darlegt, kommen über Plotin nicht hinaus und bleiben in einem verschwommenen Idealismus stecken. Im Ganzen wird man sagen müssen: für deutsche Leser ist das Buch nicht geeignet; in Deutschland ist man gewohnt, an eine litterarhistorische Darstellung andere Anforderungen zu erheben. Durchaus anzuerkennen ist die Wärme des Gefühls und die Höhe der Begeisterung, mit welcher der Verfasser seinen Gegenstand behandelt; aber wir würden gern einen guten Theil weniger Beredsamkeit hinnehmen, wenn wir dafür mehr Klarheit und Bestimmtheit der Gedanken eintauschen könnten.

Berlin. Lasson.

Studien zur Geschichte der deutschen Aesthetik seit Kant. Von *G. Neudecker.* Würzburg (Stahel) 1878. (VI. 136 S.) 8°.

Um zu einem positiven Begriffe des Schönen zu gelangen, unterzieht der Verfasser die seit Kant in Deutschland hervorgetretenen ästhetischen Theorieen einer eingehenden Kritik, wobei er blos die Spitzen der Entwicklung betrachtet, in welchen das treibende Princip zur vollsten und reifsten Ausgestaltung gelangt ist. Kant's Verdienst findet er darin, dass derselbe die wesentlichsten und schwierigsten Seiten des Problems scharf herausgekehrt habe; seinen wesentlichsten Mangel darin, dass er die objective Seite des Schönen unbeachtet lasse; denn die lediglich subjective Definirung des Schönen aus dem Eindrucke des Objects auf die Empfindung des Betrachtenden sei ungenügend. Der idealistischen Richtung, wie sie in Hegel und Vischer gipfelt, erkennt er eine relative Berechtigung zu, tadelt aber daran die falsche metaphysische und erkenntniss-theoretische Voraussetzung, die Auflösung der Schönheit in erkennbare Wahrheit, endlich die Vernachlässigung des Form-Elements und der subjectiven Seite des Empfindens und Gefallens. An der formalistischen Herbartischen Richtung zeigt er auf, wie die durchgängige Einseitigkeit der Herbartischen Methode, überall blos die eine Seite bestehender Gegensätze zu berücksichtigen, gerade auf dem Gebiete der Aesthetik sich besonders fühlbar mache, so dass diese Richtung sich um die Aesthetik nur geringe Verdienste erworben habe. Lotze's Vermittlungsversuch dagegen beruhe auf der Anlehnung des Aesthetischen an das Ethische, während doch vielmehr beides sauber zu scheiden sei. Lotze ziehe nirgends die letzten Consequenzen, rege alle tieferen Fragen an, ohne eine zu entscheiden, und erreiche kein abgeschlossenes befriedigendes Ganzes, — was freilich auch nicht die Aufgabe des Geschichtschreibers der Aesthetik war. Köstlin mit seiner realistisch psychologischen Begründung der Aesthetik gelange nicht zu einer einheitlichen systematischen Grundanschauung, sondern bleibe im Unbestimmten stecken und beschränke sich auf eine rein empirische Aufzählung allgemein gefallender Formen. Ebenso unbestimmt sei das Princip der Apperception, mit welchem Siebeck in der Aesthetik operire; das Verschiedenartigste füge sich unter die gleiche Formel der Apperception. Damit dass das Unbeseelte als Analogon der Persönlichkeit aufgefasst werde in Folge eines nothwendigen Processes des psychischen Mechanismus, werde das Aesthetische zu blosser Illusion, verliere das ästhetische Verhalten jeden wirklichen Sinn. Das theoretische Verhalten bleibe danach die Grundform aller geistigen Processe, und das Künstlerische, das doch nicht theoretischer Art ist, werde unerklärbar. Der Grund der Illusion, indem er auf den psychischen Mechanismus zurückgeführt werde, bleibe unbegriffen, das ästhetische Produciren werde nur als Thatsache postulirt; da es aber über die wahre Natur der Dinge nur täuscht, so sei es vielmehr Pflicht jedes vernünftigen Menschen, diese Sorte von psychischen Producten abzuthun. Noch weiter vom Ziel entfernt sich, nach des Verfassers Meinung, die empiristisch-associationistische Auffassungsweise Fechner's, der die Frage nach dem Grunde des Gefallens mit der Frage

nach den veranlassenden Bedingungen verwechsele. Schon in der Fragestellung gehe diese Art von Empirie über ihre Principien und ihre Methode hinaus und gebe sich den Anschein, Ansprüche zu befriedigen, die durchaus jenseits ihrer Leistungsfähigkeit liegen. Vor dem mystischen Nebel der Speculation herrsche hier eine wahrhaft komische Scheu; aber wenn nun die Frage nach dem wahrhaft Schönen und nach dem als Norm anzuerkennenden guten Geschmacke gelöst werden solle, so ziehe Fechner ganz naiv die Gesetze des Sollens und den Begriff des Guten heran und versteige sich so sehr, dass keine Speculation jemals mehr ins Hohe und weniger ins Klare geführt habe, als dieser Empirismus. Ueberdies sei neu an Fechner's einzelnen ästhetischen Gesetzen und Principien nur das Unsystematische ihrer Aufstellung, ihre schwankende Unsicherheit; diese mit der bequemen Ungebundenheit fahrender Leute unternommenen Streifzüge könnten kein wissenschaftlich brauchbares Resultat ergeben. Die Methode nenne sich exact und operire doch aufs freigebigste mit einem Princip, das so problematisch sei wie das der Ideenassociation.

Mit dieser Kritik ist Refer. in überwiegendem Einverständniss. Nicht so mit dem, was noch folgt. Der Verfasser nämlich glaubt eine bessere Theorie des Aesthetischen nicht erst selbst aufstellen zu müssen, sondern diese bessere Theorie ist schon da, sie ist nur verborgen geblieben. Deutinger hat sie (in den Grundlinien einer positiven Philosophie. IV. Kunstlehre. Regensburg 1845) aufgestellt; aber weder er noch sein Interpret Kastner (Deutinger's Leben und Schriften) haben die genügende Beachtung gefunden. Deutinger's Lehre nun will der Verfasser zu der ihr gebührenden Anerkennung bringen; er gibt zunächst von ihr einen kurzen Abriss und verspricht für die Zukunft eine historisch-kritische Vergleichung von Deutinger's specieller Kunstlehre mit den Leistungen Anderer.

Referent hat das Deutinger'sche Buch nicht eingesehen, muss sich also an die Darstellung halten, die der Verfasser gibt. Danach ist, wenn wir recht verstanden haben, der Ausgangspunkt der Betrachtungen ein anthropologischer. Die menschliche Natur ist doppelseitig; im Menschen verbindet sich das Bewusstsein seiner Freiheit mit dem Bewusstsein seiner Abhängigkeit und Bedingtheit. Diese Doppelseitigkeit macht das Wesen auch des ästhetischen Empfindens und Producirens aus. Im Empfinden des Schönen nimmt der Mensch die Erscheinung nicht in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie bedeutet ihm etwas; im Sinnlichen wird ein Nichtsinnliches empfunden. Im Produciren ist der Mensch an den Stoff gebunden, aber andererseits hat er Macht über ihn und gestaltet ihn zur Darstellung einer inneren idealen Anschauung. Das Schöne haben wir also, „wo in einer wahrnehmbaren Erscheinung die Herrschaft des Persönlichen über das Unpersönliche durch die geistig bewirkte vollkommene Einheit des Stoffes mit dem innerlich Gewollten unmittelbar empfindbar wird". Es gehört dazu ein bildsamer Stoff, eine zur Gestaltung drängende innere ideale Anschauung und das Ineinsbilden beider, so dass die Offenbarung der persönlichen Macht durch das Bilden und Gestalten Selbstzweck ist. Mithin ist auch nur das Kunstwerk wahrhaft schön, weil nur in ihm Ein-

heit von Stoff und Geist als Offenbarung der Macht des persönlichen Lebens möglich ist; nichts ist schön, sofern es natürlich ist, sondern sofern der Geist ihm Einheit leiht. Nur inwiefern der Mensch Künstler ist, sieht er die Welt darauf an, ob sie ihm die Ansätze zu einem Bilde entgegenbringt; die Freude am Naturschönen hat ihren Grund in dem Bewusstsein der Macht des Geistes über das Aeussere.

Der Verfasser erklärt Deutinger's Kunstlehre für den vorläufigen Abschluss der principiellen Grundlegung der Aesthetik; wer das bestreiten will, den fordert er auf, eine fehlerhafte Lücke in der fortlaufenden logischen Entwicklung nachzuweisen, von der des Verfassers ganze Darstellung beherrscht sei. Eine solche Lücke nun beabsichtigt Referent nicht nachzuweisen; gleichwohl glaubt er behaupten zu dürfen, dass das, was beim Verfasser als Deutinger's Lehre vorliegt, nicht als solch ein auch nur vorläufiger Abschluss angesehen werden kann. Nicht weil es falsch wäre, sondern weil es unklar und ohne sicheren Zusammenhang ist. So scheint es z. B. nicht leicht einzusehen, warum zwar bei Kant die subjective Ableitung des Schönen ungenügend sein, die ebenso subjective Ableitung bei Deutinger aber befriedigen soll; oder warum die Zurückführung des Aesthetischen auf den angeborenen psychischen Mechanismus falsch, aber die Zurückführung auf die angeborene Doppelseitigkeit der menschlichen Natur bei Siebeck richtig ist; oder warum die Auffassung des Unbeseelten als Analogons der Persönlichkeit eine blosse Illusion, dagegen die dem Aeusseren durch den Geist nur geliehene Einheit mehr als Illusion ist. Es scheint ebenso unklar, warum die Herrschaft des Persönlichen über das Unpersönliche gerade darin erscheint, dass man im Sinnlichen ein Unsinnliches empfindet, oder warum die innere Anschauung, die durch die Macht der Persönlichkeit dem Stoffe aufgezwungen wird, gerade eine ideale sein muss. Wer aus dem Gesichtspunkte des Verfassers Kant kritisirt, der, meinen wir, kann keine Erklärung des Schönen gelten lassen, die nicht das Naturschöne auch als ein objectiv, vom menschlichen Auffassen unabhängig Vorhandenes, als etwas der inneren Natur der Dinge Angehöriges begreift. Und wer das Schöne in die Macht des Geistes über das Aeussere setzt, der sollte doch die Schönheit auch in der Macht des absoluten Geistes über die Gestaltung aller Dinge, nicht blos in der künstlerischen Thätigkeit des Menschen erblicken. Wenn also Andere Deutinger vorgeworfen haben, dass bei ihm das religiöse Interesse zu sehr überwiegt, so erheben wir den Vorwurf, dass er sein ästhetisches Princip darüber unvollendet gelassen hat, dass er es nicht genügend im religiösen Interesse ausgebeutet hat.

Es ist ganz richtig von Deutinger hervorgehoben, dass die im Schönen erscheinende Idee nicht intellectueller, begrifflicher Natur ist, dass das Schöne vollkommen selbstständig neben dem Wahren und dem Guten steht. Aber ebenso sehr gilt es auch, dass alle diese drei Ideen nicht aus einer besonderen Anlage und Beschaffenheit des menschlichen Wesens abzuleiten sind, sondern als die drei Grundformen aufgefasst werden müssen, in denen die weltbildende Vernunft ganz objectiv in das Reich

der Dinge eingeht. Wir bestreiten mit dem Verfasser, dass das Schöne auf eine Art des Empfindens zurückzuführen sei; aber wir bestreiten weiter, dass es überhaupt aus einer Form menschlicher Geistesthätigkeit abgeleitet werden könne. Es ist für das Wesen des Schönen ebenso wenig bezeichnend, wie für das Wesen des Wahren oder Guten, dass es gefalle. Es kann gefallen, nämlich den dazu vorgebildeten Personen; es kann aber auch ebenso gut sein, dass es nicht gefällt, und in der That sehen wir alle Tage, dass den Gemeinen und Ungebildeten das Gemeine, Rohe, Widerliche gefällt, das Schöne aber missfällt. Dass im Schönen eine Macht des Geistes über das Aeussere offenbar wird und zwar in dem Moment der äusseren Form, die zur Trägerin für den geistigen Gehalt der Erscheinung wird, ist auch uns unzweifelhaft; die Aufgabe der Aesthetik, die übrigens keineswegs blos Wissenschaft des Schönen, sondern des Aesthetischen überhaupt ist, hat gerade dies Verhältniss, in dem das erscheinende Geistige zur tragenden Form steht, seinem allgemeinen Princip wie seinen einzelnen Modificationen nach klarzulegen. Zu dieser Klarlegung finden wir in dem, was der Verfasser über Deutinger berichtet, kaum einen Ansatz, und eben deshalb möchten wir darin auch kaum eine wesentliche Förderung des Problems der wissenschaftlichen Aesthetik erblicken.

Indessen, der Verfasser verspricht in einem zweiten Theil die wichtigsten Fragen aus der speciellen Aesthetik zu erörtern. In jedem Falle muss man dieser Fortsetzung seiner Arbeit mit Verlangen entgegensehen. Denn dass die vorliegende Abhandlung Scharfsinn und Gründlichkeit in der Erörterung des ästhetischen Grundproblems und der wichtigsten bisherigen Versuche zur Lösung desselben vereinigt, ist dankbar anzuerkennen, und die volle Tragweite des vom Verfasser adoptirten Princips wird sich erst ausweisen können, wenn es zur Behandlung der einzelnen Consequenzen kommt. Auf diesem Gebiete hoffen wir dem Verfasser wieder zu begegnen und zweifeln nicht, dass seine Arbeit für die Fortbildung der Wissenschaft sich fruchtbar erweisen wird.

Berlin. Lasson.

Ueber den Zweckbegriff in der organischen Natur. Von *Johannes v. Hanstein*. Bonn, M. Cohen & Sohn (Fr. Cohen). 1880. (27 S.) 8°.

In dieser „Rede, gehalten beim Antritt des Rectorats der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität am 18. October 1879", legt der Verfasser die Gründe dar, aus welchen die organische Naturwissenschaft nicht ohne Zuhülfenahme des Zweckbegriffs ihren Gegenstand fruchtbar und umfassend bearbeiten könne. Nachdem er die Grenze bezeichnet, bis zu der die mechanische Molecularaction in den organischen Wesen verfolgt werden muss, erklärt er, zunächst an das Pflanzenleben anknüpfend, dass die charakteristischen Erscheinungen derselben, wie das Wachsthum aus einem Keime heraus bis zur Blüthe und Frucht, die molecularen Kräfte „unter Beeinflussung eines räthselhaften über sie alle hinausgehenden eigenen Gestaltungstriebes" gestellt zeigen, welcher deren Bewegungen regelt. Die zur Ausführung dieser den Organismus aufbauenden, erhaltenden, schäd-

liche Einflüsse abwehrenden oder heilenden Bewegungen der molecularen Kräfte arbeiten „in noch unbekannter Weise" nach einem Ziel. So wirkt „das Bild des ganzen Organismus, welches erst in der Zukunft materiell fertig gestellt wird, schon vor und bei Anlage der Theile in der Gegenwart virtuell als Bewegungsursache, gleichwie der Riss, nach dem der Bauarbeiter seine Werkstücke einsetzt. Wie das mechanisch möglich wird, wissen wir nicht. Es liegt aber als Thatsache wirklich vor uns, und was wirklich ist, muss möglich sein. Wir müssen uns begnügen, diese in ihrem Ursitz und ihrer mechanischen ersten Angriffsweise noch ungreifbare Kräftewirkung, löse sich das Räthsel einmal wie es wolle, als organischen Gestaltungstrieb zu bezeichnen. Einen solchen einstweilen anzunehmen, steht an Berechtigung jeder anderen naturwissenschaftlichen Hypothese, wie sie heute über die Molecularkräfte gelten, mindestens gleich" — „es gibt thatsächlich Zweckbewegungen" (in dem organischen Leben als solchem). Indem der Verfasser auf diese Weise den Zweckbegriff der organischen Naturwissenschaft als unentbehrlich vindicirt, weist er schliesslich darauf hin, dass es zu nichts führen kann, wenn man, um diesen los zu werden, den Moleculen der organischen Substanz selbst seelische Eigenschaften, z. B. Wahlvermögen, zuschreibt, oder statt von Zweckmässigkeit zu sprechen, das Wort „Zielstrebigkeit" oder dergleichen anwendet. „Bleiben wir also bei unserer Bezeichnung und scheuen wir uns nicht, auszusprechen, dass die auf den Zweck der Entwicklung, Gestaltung und Erhaltung des Lebensapparates gerichteten Bewegungen in den lebendigen Wesen ihr eigentlicher Charakter sind, und den Hauptgegenstand in ihrer Erforschung ausmachen müssen". Es ist erfreulich, wieder einmal auch einen bedeutenden Naturforscher die Teleologie in der Natur anerkennen zu hören, nachdem so viele Anstrengungen gemacht worden sind, das Leben und dessen Erscheinungen auf dem Wege des kahlen Mechanismus zu erklären — Anstrengungen, die freilich nicht gelingen konnten, aber immer wieder in's Werk gesetzt werden, weil sie vom Zauber der exacten Methode begleitet sind. v. Hanstein's Vortrag, da er dem mechanischen Princip gehörig Rechnung trägt, andererseits aber dessen Unzulänglichkeit für die organische Naturwissenschaft sehr bestimmt und unwiderleglich zeigt, wird hoffentlich dazu beitragen, die zum Theil sehr künstlichen Nebel zu entfernen, welche übrigens mehr in der Theorie als Praxis den Horizont vieler biologischen Forscher verdunkeln.

De la métaphysique. Introduction à la métaphysique d'Aristote par *J. Barthélemy Saint-Hilaire.* Paris, Germer-Baillière & Co. 1879. (190 S.) 8°.

Dies kleine Werk Barthélemy Saint-Hilaire's ist dazu bestimmt, einer Uebersetzung der aristotelischen Metaphysik als Vorläufer zu dienen; der Verfasser verfolgt darin den doppelten Zweck, einmal das Werk des Aristoteles gebührend zu würdigen und sodann auf das Wesen der Metaphysik selbst hinzuweisen und sie gegen die Angriffe der Theologie wie

der Naturwissenschaften zu vertheidigen. Im ersten Theile handelt er von dem trümmerhaften Zustand und allgemeinen Inhalt der aristotelischen Metaphysik, bespricht die Definition, welche Aristoteles von der Philosophie gibt, schildert dessen Polemik gegen die Zahlentheorie, die Ideenlehre und den Skepticismus, hebt dann das von Aristoteles so scharf formulirte und gegen den heraclitischen Fluss angewandte Principium contradictionis hervor, und schliesst mit einer kurzen Darstellung der aristotelischen Substanz- und Gotteslehre. Im zweiten wirft er zunächst einen Blick auf die Geschichte der Metaphysik, bei welcher Gelegenheit Descartes stark hervorgehoben wird, Kant dagegen schlecht wegkommt, und bestimmt dann, was Metaphysik sein soll, jedoch nicht besonders klar, indem er ihr als Domaine zuweist „les trois questions de la méthode, de la pensée et de Dieu, manifesté à l'homme par les phénomènes de la nature et par notre raison". Nachdem er dann noch das Verhältniss der Metaphysik zur Religion und zur exacten Wissenschaft (science) besprochen hat, vindicirt er ihr den Charakter einer science, d. h. einer lehrbaren, logisch durchzuführenden Wissenschaft und schliesst mit Betrachtungen über die Würde des menschlichen Wesens (grandeur de l'homme) und die Zukunft der Metaphysik. Das Schriftchen ist etwas leichte Waare.

Neuer Grundriss der Logik von *Ignaz Pokorny*. Wien, Gräser. 1878. (134 S.) 8°.

Der „neue Grundriss der Logik" von P. kann nur als Handbuch zum Unterricht in der philosophischen Propädeutik in Betracht kommen. Ich schätze den Werth dieses Unterrichtszweiges sehr hoch, aber bekenne zugleich, dass es kaum eine schwierigere Aufgabe gibt, als die, hierin das rechte Maass und die rechte Art zu finden. Es gilt, die tiefste fachmännische Einsicht mit eminentem didactischem Geschick zu verbinden. P.'s „Grundriss" genügt dieser Aufgabe nicht. Er ist das abschreckende Muster allerformalster Logik. Der Nachweis der Werthlosigkeit der massenhaften Unterscheidungen mit ihren technischen Ausdrücken, welche meist nur Unwesentliches treffen, der Unwichtigkeit der einzelnen Aufstellungen und der Unangemessenheit der Einleitung, müsste an Umfang beinahe dem „Grundrisse" selbst gleichkommen und könnte doch andererseits dem Fachmanne fast nur Bekanntes bieten. Als für Inhalt und Form charakteristische Probleme hebe ich heraus S. 27, § 108 in der Anm.: „Für Axiome gelten auch das sog. Kausalitätsprincip, d. i. der Satz, dass jede Wirkung ihre Ursache hat und das sog. Axiom von der Gleichförmigkeit des Ganges der Natur, d. i. der Satz, dass (genau) eine und dieselbe Ursache unter (genau) denselben Umständen immer dieselbe Wirkung hat", und § 291 „durch fortgesetzte Abstraction gelangt man endlich zu Begriffen, die keine Abstraction zulassen. Solche Begriffe heisst man Kategorien oder oberste Begriffe. Der Begriff ‚athmen' ist eine Kategorie".

Wilhelm Schuppe.

Neu eingegangene Schriften.

Naville, E., La logique de l'hypothèse.
Paulhan, F., Physiologie de l'esprit. (Bibliothèque utile LV.)
Plato's Gastmahl. Uebersetzt und erläutert von A. Jung. (Philos. Bibliothek Heft 284—285.)
Prantl, C. v., Ueber die Berechtigung des Optimismus.
Barthélemy St. Hilaire, J., Ueber Metaphysik. Deutsch v. E. P. Goergens.
Roskoff, G., Das Religionswesen der rohesten Naturvölker.
Spencer, Herbert. Die Thatsachen der Ethik. Nach der 2. engl. Aufl. übers. v. B. Vetter.
Verhandlungen der philos. Gesellschaft zu Berlin. Heft 16 u. 17.
Portig, Gust., Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss. Bd. 1. 2.
Graue, G., Darwinismus und Sittlichkeit.
Schasler, M., Ueber materialistische und idealistische Weltanschauung.
Richter, A., Der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen vom VI. bis XI. Jahrhundert.
Jenenser Doctordissertationen:
Nathan, Jul., Kant's logische Ansichten und Leistungen.
Henning, A., Der Skepticismus Montaigne's.
Rothlauf, B., Die Mathematik zu Platon's Zeiten und seine Beziehungen zu ihr.
Fries, A. de, Die Substanzenlehre Locke's.
Ritter, B., Die Grundprincipien der aristotelischen Seelenlehre.
Vogel, H. W., Aus der neuen Hexenküche.
Rabus, L., Die Ursachen der modernen Reformversuche auf dem Gebiete der Logik.
Joël, M., Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Zur Encyclopädie. Zeitschriften. Bibliographie.** Eucken, R., über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. 8. Leipzig, Veit & Comp. n. 1 M. 20 Pf. — Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. 16. u. 17. Heft. 8. Leipzig, Koschny. n. 2 M. 40 Pf. [S. ob. S. 123.] - Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1879. October bis December. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 50 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft.** Ueberweg's, F., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Theil. Die Neuzeit. 5. Aufl., herausgegeben von M. Heinze. 8. Berlin, Mittler & Sohn. n. 7 M. — Haug, M., Confucius, der Weise China's. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 338.) 8. Berlin, Habel. Subscr.-Preis n. 50 Pf. Einzelpreis n. 60 Pf. — Bücher, K., Philosophie für Jedermann. Auszüge aus dem chinesischen Buche heiliger Wissenschaft. 16. Essen, Silbermann. n. 50 Pf. — Platonis opera, quae feruntur omnia. Ed. M. Schanz. Nr. 8. Euthydemus, Protagoras. 8. Text-Ausgabe n. 45 Pf., Kritische Ausgabe 4 M. 50 Pf. — Bibliothek, philosophische. 284 u. 285. Heft 8. Leipzig, Koschny. à n. 50 Pf. [S. ob. S.

124.] Inhalt: Plato's Gastmahl. Uebersetzt und erläutert von A. Jung. — Drygas, A., Platon's Erziehungstheorie nach seinen Schriften dargestellt. 4. Schneidemühl. Berlin, Calvary & Co. n. 1 M. 20 Pf. — Bernays, J., zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama. 8. Berlin, Besser'sche Buchhandl. n. 4 M. 80 Pf. — Sauppe, H., Quaestiones Lucretianae. 4. Göttingen. Dieterich'sche Verlagsbuchh. n. 80 Pf. — Koffmane, G., de Mario Victorino philosopho christiano. Dissertatio. 8. Breslau, Koebner. n. 1 M. — v. Görres, J., die christliche Mystik. Neue Aufl. 4. Bd. 8. Regensburg. Manz. 3 M. 60 Pf. — Hume, D., eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes. 3. Aufl. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. 50 Pf. — Szold, B., Moses Mendelssohn. Eine Gedenkschrift zu dessen 150. Geburtsfeier. 8. Philadelphia, Schäfer & Korodi n. 1 M. — Zeller, E., über das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien. 4. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. in Comm. n. 1 M. 50 Pf. — Herbart und seine Jünger, Freunden und Gegnern zur Verständigung. 8. Langensalza, Beyer & Söhne. n. 60 Pf. — Chauffard, essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de Henri Ahrens, envisagés principalement dans leur rapport avec le dogme chrétien. 8. Paris. — Briefe Alexanders von Humboldt an seinen Bruder Wilhelm. Herausgegeben von der Familie von Humboldt. 8. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. n. 4 M.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Wiese, L., Renaissance und Wiedergeburt. Ein Vortrag. 8. Berlin, Wiegandt und Grieben. n. 80 Pf. — Vogel, H. W., aus der neuen Hexenküche. Skizze des Spiritistentreibens. 8. Berlin, Oppenheim. n. 1 M. 60 Pf. — de Grousilliers, H., Gegen Virchow und Genossen oder Offenbarung und Wissen. Berlin, Polenz. n. 50 Pf. — — 2. Aufl. 8. Ebda. n. 50 Pf.

IV. Zur Erkenntnisstheorie. Scheffler, H., die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Prinzipien der abstracten Wissenschaften. 6. u. 7. Lief. 3. Theil. Die Theorie der Erkenntniss oder die logischen Gesetze. 2. Abth. 8. Leipzig, Förster. n. 15 M.

V. Zur Naturphilosophie. Kosmos. Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwicklungslehre. Herausgegeben von E. Krause. 3. Jahrg. 1879/80. Januar bis März. 8. Leipzig, Ernst Günther's Verlag. n. 6 M. — Troost, B., zur weiteren Begründung der Lichtäther-Hypothese, zur Erklärung der Entstehung der Naturkräfte, der Grundstoffe, der Körper, des Bewusstseins und der Geistesthätigkeit des Menschen. 8. Leipzig, Georgi. n. 1 M. — Schneider, G. H., der thierische Wille. 8. Leipzig, Abel. Geb. n. 8 M. — Klug-Kulczycki, V. P., der Himmels-Mechanik gänzliche Reform, auf Grund der inductiven Logik mit der strengberechtigten philosophischen und mathematischen Nachweisung. 8. Leipzig, Kneseberg & Oelsner. n. 6 M.

VI. Zur Anthropologie und Psychologie. Kant's, I., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 3. Aufl. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. 50 Pf. — Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben von A. Ecker und L. Lindenschmit. 12. Bd. 3. Vierteljahrsheft. 4. Braunschweig, Vieweg & Sohn. n. 14 M. — Magnus, H., Untersuchungen über den Farbensinn der Naturvölker. 8. Jena, Fischer. n. 1 M. 80 Pf. — Frhr. v. Feuchtersleben, E., zur Diätetik der Seele. (Universal-Bibliothek Nr. 1281.) 16. Leipzig, Reclam junior. n. 20 Pf., geb. n. 60 Pf.

VII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Ardigo, la morale dei positivisti. Milano. 16. L. 10. — Hollenberg, W., die sociale Gesetzgebung und die christliche Ethik. 8. Haarlem. (Leipzig, Harrassowitz.) n. 2 M. 40 Pf. — Renninger, J., die Grundlagen christlicher Politik. 8. Würzburg, Woerl. n. 1 M. 30 Pf. — Voelker, A.

ist der menschliche Wille frei? Mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Zulässigkeit der Todesstrafe. 8. Stuttgart, Levy & Müller. n. 60 Pf. — Lazarus, M., wass heisst national? Ein Vortrag. 2. Auflage. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. n. 1 M.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Blätter, periodische, zur wissenschaftlichen Besprechung der grossen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausgegeben von M. J. Scheeben. 9. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Regensburg, Pustet. pro cplt. 3 M. 60 Pf. — Stöckl, A., das Christenthum und die grossen Fragen der Gegenwart auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen und socialen Lebens. 2. Bd. 8. Mainz, Kirchheim. 3. M. 50 Pf. — Mariano, R., Christenthum, Katholicismus und Cultur-Studien. 8. Leipzig, Breitkopf & Härtel. n. 7 M. 50, geb. n. 9 M. — Ritschl, A., Geschichte des Pietismus. 1. Bd. Der Pietismus in der reformirten Kirche. 8. Bonn, Marcus. n. 9 M. 50 Pf. — Wernicke, A., die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 2 M. 40 Pf. — Wimmer, J., einiges über Jenseits und Diesseits. 8. Leipzig, O. Wigand. 60 Pf. — Zettel, J., Religion als natürliche Gotteskunde in Umrissen einer einheitlichen Allanschauung. 4. Ratibor, Schmeer & Söhne. n. 1 M. — Link, Th., über natürliche Religion. Ein Vortrag. 8. München-Gladbach, Schellmann Verlag. 75 Pf.

IX. Zur Sprachphilosophie. v. Meyer, G. H., unsere Sprachwerkzeuge und ihre Verwendung zur Bildung der Sprachlaute. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek.) 8. Leipzig, Brockhaus. n. 6 M., geb. n. 7 M.

X. Zur Aesthetik. Carrière, M., die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. 3. Bd. 1. u. 2. Abth. 3. Aufl. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 14 M., geb. in 1 Bd. n. 15 M. 50 Pf. Inhalt: 1. Das christliche Alterthum und der Islam. n. 5 M. 50 Pf. — 2. Das europäische Mittelalter. n. 9 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. XIII. S. 244.] — Humbert, C., ein verschollenes Werk von C. Fr. Becker. Die Dichtkunst aus dem Gesichtspunkte des Historikers betrachtet. 8. Berlin, Friedberg & Mode. n. 60 Pfg. — Kleinwächter, F., zur Philosophie der Mode. (Dtsche. Zeit- u. Streitfragen, herausg. von F. v. Holtzendorff. Heft 129.) 8. Berlin, Habel. Subscr.-Preis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M.

XI. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1879. Octbr.-Decbr. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 3 M. — Schumann's, J. Ch. G., Lehrbuch der Pädagogik. 3 Bde. 6., der österreich. Bearbeitung. 1. Aufl. 8. Hannover, Meyer. n. 4 M. 80 Pf. Inhalt: 1. Allgemeine Erziehungslehre. n. 2 M. — 2. Unterrichtslehre. n. 1 M. 20 Pf. — 3. Die specielle Methodik. n. 1 M. 60 Pf. — Blätter für die christliche Schule. 15. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Bern, Huber & Co. in Comm. pro cplt. n. 4 M. — Blätter, deutsche, für erziehenden Unterricht, herausg. von F. Mann. 7. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Langensalza, Beyer & Söhne. Vierteljährlich n. 1 M. 60 Pf. — Blätter, pädagogische, für Elsass-Lothringen. 6. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 8. Mannheim, Bensheimer. pro cplt. n. 6 M. — Blätter, pommersche, für die Schule und ihre Freunde. Herausgegeben von Th. Hauffe. 4. Jahrg. 1880. Nr. 1. 8. Stettin, Brandner. Vierteljährl. n. 1 M. — Blätter für den Zeichenunterricht an niedern und höhern Schulen. Red.: U. Schoop. Jahrg. 1880. (6 Nrn.) Nr. 1. 8. Frauenfeld, Huber. pro cplt. n. 2 M. 50 Pf. — Centralblatt für die gesammte Unterrichts-Verwaltung in Preussen. Jahrg. 1880. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. pro cplt. n. 7 M. — Cornelia. Zeitschrift für häusliche Erziehung. Herausg. von C. Pilz. 33. Bd. (5 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Kempe. pro

cplt. 2 M. 25 Pf. — Haus und Schule. Pädagogisches Zeitblatt. Herausgegeben von G. Spieker. 11. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Hannover, Meyer. pro cplt. n. 5 M. — Jahrbücher, neue, für Philologie und Pädagogik. Herausg. von A. Fleckeisen und H. Masius. 121 u. 122. Bd. od. Jahrg. 1880. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Teubner. pro cplt. n. 20 M. — Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. 12. Jahrg. Herausg. von O. Altenburg. 8. Langensalza, Beyer & Söhne. n. 5 M. — Ziller, T., Erläuterungen zum Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. 8. Langensalza, Beyer & Söhne. n. 1 M. — Kirchen- und Schulblatt, neues evangelisches. Herausg. von J. Ergenzinger. 1. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1 u. 2. 8. Wien. Sallmayer'sche Buchh. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf. — Kirchen- und Schulblatt in Verbindung. Herausg. von E. B. Hesse und Th. Leidenfrost. 29. Jahrg. 1880. 1. Heft. pro cplt. n. 4 M. — Literaturblatt für katholische Erzieher. 11. Jahrg. 1880. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. pro cplt. 2 M. — Literaturblatt, pädagogisches. Herausg. von W. Werther. 2. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Hannover, Meyer. pro cplt. n. 3 M. — Reform, pädagogische. Red.: H. Köhncke. 4. Jahrg. 1880. Nr. 1. Fol. Hamburg, Schönwandt. Vierteljährlich n. 1 M. — Schularchiv, schwäbisches. 1. Jahrg. 1880. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Zürich, Orell, Füssli & Co. pro cplt. n. 1 M 50 Pf. — Schulblatt für die Provinz Brandenburg. Herausg. von K. Bormann, C. Reichhelm und Schaller. 45. Jahrg. 1880. Heft 1 u. 2. Berlin, Wiegandt & Grieben in Comm. pro cplt. n. 5 M. 50 Pf. — Schulblatt, ostfriesisches. Red.: v. d. Laan. 20. Jahrg. 1880. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Emden, Haynel. pro cplt. n. 2 M. — Schulblatt, preussisches. Red.: E. Kutsch. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Danzig, Axt. Vierteljährl. n. 1 M. 50 Pf. — Schulblatt, rheinisches. Herausg. von Th. Voigt. 1. Jahrg. 1880. (12 Nrn.) Trier, Lintz'sche Buchh. pro cplt. n. 4 M. — Schulblatt der Provinz Sachsen. Herausg. von E. Lausch und E. Meisner. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Quedlinburg, Huck. pro cplt. n. 4 M 60 Pf. — Schulblatt der evangelischen Seminare Schlesiens. Herausg. von Wendel und Lang. 30. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Breslau, Dülfer's Verlag. pro cplt. n. 3 M. 75 Pf. — Schulbote für Hessen. Red.: J. Schmitt. 21. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Tauberbischofsheim, Lang's Buchh. Vierteljährl. n. 90 Pf. — Schulgesetz-Sammlung, deutsche. Red. von F. E. Keller. 9. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Berlin, Keller. Vierteljährl. n. 2 M. 25 Pf. — Schulmann, der deutsche. Red. von F. E. Keller. 3. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Berlin, Keller. Vierteljährl. n. 1 M. 50 Pf. — Schulmann, der praktische. Archiv für Materialien zum Unterricht in der Real-, Bürger- und Volksschule. Herausg. von A. Richter. 29. Bd. 1. Heft. 8. Leipzig, Brandstetter. pro cplt. n. 10 M. — Schulwochenblatt, württembergisches. Red.: Burk. 37. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Stuttgart, Belser'sche Verlagsbuchhandl. pro cplt. n. 5 M. 20 Pf. — Schulzeitung, allgemeine, für das gesammte Unterrichtswesen. Herausg. von K. v. Stoy. 57. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Jena, Fischer. Halbjährl. n. 4 M. — Schulzeitung, badische. Red.: A. Hug. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Tauberbischofsheim, Lang's Buchh. Vierteljährl. 1 M. 40 Pf. — Schulzeitung, neue badische. Herausg. von A. Meuser. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 8. Mannheim, Bensheimer. pro cplt. n. 4 M. — Schulzeitung, deutsche. Red. von F. E. Keller. 10. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Berlin, Keller. Vierteljährl. n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, schlesische. Red.: F. Töpler. 9. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Breslau, Priebatsch's Buchh. pro cplt. n. 6 M. — Schulzeitung, allgemeine thüringische.

11. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Gera, Issleib & Rietzschel. Vierteljährl. n. 2 M. — Zeitschrift, katholische, für Erziehung und Unterricht. Herausg. von Velten. 29. Jahrg. 1. Liefg. 8. Düsseldorf, Schwann'sche Verlagshandl. pro cplt. n. 3 M. — Zeitschrift des Salzburger Lehrer-Vereins. Red.: F. Thym. 10. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 8. Salzburg, Dieter. pro cplt. n. 3 M. — Zeitschrift für mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht. Herausg. von J. C. V. Hoffmann. 11. Jahrg. 1880. (6 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Teubner. pro cplt. u. 10 M. 80 Pf. — Kellner, L., Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. Mit vorwiegender Rücksicht auf das Volksschulwesen. 3. Aufl. 1. Bd. 8. Essen, Bädeker. u. 3 M. — Meuser, A., Wesen und Einfluss der philanthropischen Schule. Historisch-pädagogische Studie. 8. Mannheim, Bensheimer's Verlag. n. 1 M. — Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts. Herausgegeben von A. Israel. 5. Heft. 8. Zschopau, Raschke. 1 M. 20 Pf. [S. ob. Bd. XV S. 633.] Inhalt: 1. Eine Predigt Martin Luther's, dass man Kinder zur Schulen halten solle. Wittenberg, 1530. — 2. Von Schulen. Letzter Abschnitt aus dem Unterricht der Visitatoren . . . itzt durch D. M. Luther corrigiert. Wittenberg 1538. Anmerkungen von G. Kiessling. — Basedow's, J. J., pädagogische Schriften. Herausg. von H. Göring. 6. u. 7. Liefg. 8. Langensalza, Beyer & Söhne. à n. 50 Pfg. [S. ob. S. 125 f.] — Herbart's J. F., pädagogische Schriften. Herausg. von O. Willmann. 2. Ausg. 1. Liefg. 8. Leipzig, Voss. n. 1 M. — Christinger, J., die ethische Aufgabe der Schulen mit besonderer Rücksicht auf die Zustände der Gegenwart. 8. Frauenfeld, Huber. n. 60 Pf. — Fuchs, M., Reflexionen zur Encyklika Aeterni patris über die Wiedereinführung der christlichen Philosophie in die katholischen Schulen nach dem Sinne des englischen Lehrers des heil. Thomas von Aquin. 8. Linz, Ebenhöch'sche Buchh. n. 1 M. 20 Pf. — Meyer, J. B., die Simultanschulfrage. (Deutsche Zeit- u. Streitfragen. Herausg. von F. v. Holtzendorff. Heft 127 und 128.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis à n. 75 Pfg. Einzelpreis n. 2 M. — Gericke, A., die Simultanschule. Vortrag. 8. Posen, Jolowicz. n. 60 Pf. — v. Puttkamer, Herr, und die Simultanschulen in Preussen und Deutschland. Von X. 8. Berlin, Schleiermacher. n. 60 Pf. — Volksschulbote, hannoverscher. Red.: C. G. C. Leverkühn. 25. Jahrg. 1880. Nr. 1. 8. Hannover, Hellwing'sche Verlagsbuchhandl. Vierteljährl. baar 70 Pf. — Volksschule, die. Eine pädagogische Monatsschrift. Red. von C. F. Hartmann. Jahrg. 1880. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Stuttgart, Aue. pro cplt. n. 4 M. 80 Pfg. — Mittheilungen, monatliche, des Vereins zur Erhaltung der evangelischen Volksschule. Jahrg. 1880. Nr. 1. 8. Langenberg, Joost. Halbjährl. n. 50 Pf. — Verzeichnis der gegenwärtig in den preussischen Gymnasien, Progymnasien, Realschulen und höheren Bürgerschulen eingeführten Schulbücher. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. n. 1 M. 80 Pfg. — Zeitschrift für österreichische Gymnasien. Red.: W. Hartel und K. Schenkl. 31. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Wien, C. Gerolds Sohn. pro cplt. n. 24 M. — Blätter für das bayerische Gymnasial- und Realschulwesen. Red. von W. Bauer und A. Kurz. 16. Bd. (10 Hefte.) 1. Heft. 8. München, Lindauer'sche Buchh. pro cplt. n. 7 M. — Duncker, A., Friedrich Rückert als Professor am Gymnasium zu Hanau und sein Director Johannes Schulze. 2. Aufl. 8. Wiesbaden, Niedner. n. 2 M. — Raubein, F. A., die Rechtswissenschaft und die Realschule I. O. Ein Wort der Verständigung zur Aufklärung an die deutschen Juristen. 8. Schmalkalden, Wilisch. n. 40 Pf. — Isaac, H., Wissenschaftlichkeit und Idealismus in der Realschule. Eine Kritik der Gründe der Mediciner gegen eine Weiterberechtigung der Realschule. 8. Berlin, Friedberg &

Mode. n. 60 Pf. — Alma mater. Organ für Hochschulen. Red.: M. Breitenstein. 5. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Wien, Perles in Comm. pro cplt. n. 10 M. — Zeitschrift für weibliche Bildung in Schule und Haus. Herausg. von R. Schornstein. 8. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Leipzig, Teubner. Halbjährl. n. 6 M. — Zeitschrift, allgemeine, für Lehrerinnen. Herausg. von H. Lintemer und F. M. Wendt. 4. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Klagenfurt, Bertschinger & Heyn. pro cplt. n. 6 M. — v. Stein, L., die staatswissenschaftliche und die landwirthschaftliche Bildung. 8. Breslau, Korn Verlag. n. 2 M. — Gude, W., die Gesetze der Physiologie und Psychologie über Entstehung der Bewegungen und der Articulations-Unterricht der Taubstummen. 8. Leipzig, Engelmann. n. 2 M. 40 Pf.

Philosophische Vorlesungen an den Deutschen Hochschulen

im Sommer-Semester 1880.

I. Deutsches Reich.

Berlin. Pfleiderer: Geschichte der philosophischen und theologischen Sittenlehre; christliche Sittenlehre. — Vatke: Einleitung zur philosophischen Theologie; allgemeine philosophische Theologie und Religionsgeschichte. — Plath: Erklärung von Augustinus de civitate Dei. — Kronecker: über die physiologischen Grundlagen der Psychologie der Bewegung. — Zeller: Uebungen in der Erklärung der nikomachischen Ethik des Aristoteles Buch VIII und IX; Rechtsphilosophie; Logik und Erkenntnisstheorie. — Vahlen: Aristoteles' Poetik. — Harms: Methode des akademischen Studiums; Psychologie. — Scherer: über Goethe's Leben und Schriften von 1775—1832. — Lazarus: Psychologie; Aesthetik. — Michelet: Privatissima über jede beliebige philosophische Disciplin. — Althaus: Entwicklung und Kritik der Principien der Hegel'schen Philosophie; allgemeine Geschichte der Philosophie. — Steinthal: allgemeine und vergleichende Mythologie. — Paulsen: Geschichte des deutschen Unterrichtswesens seit dem Ausgang des Mittelalters; Geschichte der neueren Philosophie mit Rücksicht auf die allgemeine Culturentwicklung dieses Zeitalters; philosophische Uebungen im Anschluss an die Lektüre von Th. Hobbes de Cive. — Märcker: Lucrez von der Natur der Dinge; Rhetorik; rhetorische Uebungen; Naturphilosophie der Alten nach Aristoteles' Physik. — Lasson: über Staat und Gesellschaft; Logik und Metaphysik; Aesthetik. — v. Gizycki: über die englische Ethik der Gegenwart; Logik und Erkenntnisstheorie.

Bonn. Menzel: Moraltheologie, I. Theil. — Floss: Moraltheologie. II. Theil. — Bender: Ethik. — Hälschner: Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — Schaaffhausen: Urgeschichte des Menschen. — Knoodt: die Philosophie des Sokrates und Platon; Logik. — Usener: Philippos von Opus Epinomis im philologischen Seminar. — J. B. Meyer: die Philosophie des Aristoteles; Encyklopädie der Philosophie und Logik. — Neuhaeuser: über das Aristotelische Organon und die Schrift „de interpretatione"; Psychologie. — Schaarschmidt: über Kant's System der kritischen Philosophie; Psychologie und deren Geschichte. — Bernays: Erklärung von Aristoteles Poetik nebst Darstellung der griechischen Theorien über die Dichtkunst. — Frhr. v. Hertling: Geschichte der Rechtsphilosophie. — Witte; über die wichtigsten pessimistischen Theorien. — Lipps: über die Philosophie Locke's und Hume's.

Braunsberg. Hipler: Erklärung ausgewählter Capitel des Thomas von Aquino. — Marquardt: specieller Theil der Moraltheologie, Fortsetzung; Repetitionen und Disputationen über schwierigere Capitel der Ethik. — Krause: Psychologie; Metaphysik; logisches Repetitorium.

Breslau. Gess: theologische Ethik. — Bittner: kurze Wiederholung der theologischen Moral; allgemeiner Theil der theologischen Moral. — Krawutzcky: pädagogische Uebungen. — Gabriel: über Darwins Theorie und die Abstammungsgeschichte der Thiere. — Elvenich liest nicht. — Dilthey: philosophische Uebungen; Logik; Geschichte der Pädagogik. — Weber: philosophische Uebungen; Psychologie; die Philosophie von Descartes, Kant und Anton Günther. — Freudenthal: philosophische Uebungen über Spinoza's Ethik; Geschichte der Philosophie unseres Jahrhunderts. — Oginski: Einleitung in die Philosophie; Geschichte der Pädagogik. — Gothein: Geschichte der politischen und socialen Theorien vom Ende des Mittelalters bis zur Gegenwart; Culturgeschichte Italiens im Zeitalter der Medicäer.

Erlangen. v. Zezschwitz: dogmatische Hauptbegriffe, verglichen mit den Resultaten philosophischer Erkenntnisslehre. — Schelling: Rechtsphilosophie. — Heyder: Geschichte der neueren Philosophie von Kant bis zur Gegenwart; über ausgewählte Stellen der Metaphysik des Aristoteles in Verbindung mit einer Kritik der aristotelischen, wie der späteren metaphysischen Lehren; Conversatorium über die Grundprobleme der Philosophie. — Class: Erkenntnisstheorie und Metaphysik; Religionsphilosophie. — Schmid: Geschichte der deutschen Philosophie von Nikolaus Taurellus bis in die neueste Zeit; praktische Philosophie.

Freiburg. Kössing: christliche Moral, zweite Hälfte. — Latschenberger: Physiologie der Stimme und Sprache des Menschen. — Windelband: Logik; Ethik und Geschichte der Moralphilosophie; über die philosophische Bedeutung des Darwinismus.

Giessen. Kattenbusch: theologische Ethik. — Bratuscheck: Geschichte der neuesten Philosophie seit Kant; elementare Logik. — Schiller: über drei Schulordnungen. — Noack: die deutsche Philosophie seit Kant. — Schultess: im philologischen Proseminar Plato's Symposion. — Wiegand: über die Methode des akademischen Studiums und Encyklopädie der Wissenschaften; Erklärung des Phädo Plato's mit einer Einleitung in dessen sämmtliche Schriften.

Göttingen. Schöberlein: theologische Ethik. — Bohtz: deutsche Literaturgeschichte von Lessing bis auf unsere Zeit. — Lotze: Metaphysik; praktische Philosophie. — Sauppe: Uebungen des Königlichen pädagogischen Seminars. — Baumann: Logik; Geschichte der alten Philosophie; die Hauptbeweise in Platon's Phaedon. — Krüger: Elemente der Pädagogik. — Peipers: Geschichte der neueren Philosophie seit Cartesius: Spinoza's Ethik in seiner philosophischen Societät. — Rehnisch: Logik und Encyklopädie der Philosophie; statistische Uebungen. — Ueberhorst: Geschichte und Principien der Aesthetik; Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft in seiner Gesellschaft. — Müller: Psychologie; Locke's Versuch über den menschlichen Verstand.

Greifswald. Hanne: über die Meinungen der Anhänger des Pantheismus, Materialismus oder Pessimismus und Gegner des Christenthums und der Religion; über Leben und Wirken Schleiermacher's nebst einer Analyse von dessen Glaubens- und Sittenlehre. — Cremer; Anleitung zum Religionsunterricht in Kirche und Schule. — Baier: über das Verhältniss der Kirche zum Staat; allgemeine Geschichte der Philosophie; philosophische Uebungen. (Kant's Philosophie.) — Susemihl liest nicht. — Kiessling: Platon's Apologie im philologischen Seminar. — Schuppe: philosophische Uebungen; Pädagogik. — v. Wilamowitz-Möllendorff im philologischen Seminar: Cicero de legibus. — Pyl: über die Grenzen der Künste und Wissenschaften, sowie über den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Kunst mit Erklärung der betreffenden Kunstwerke.

Halle. Köstlin: die für die Ethik wichtigsten neutestamentlichen Stellen; Ethik. — Kramer, Gaschichte der neueren Pädagogik; pädagogi-

sches Seminar. — Erdmann: historische Einleitung in die Logik; Psychologie. — Ulrici: Geschichte der neueren Kunst; Logik und Erkenntnisstheorie. — Gosche: über Ursprung und Entwickelung der Sprachen. — Haym: über die deutsche Philosophie seit Hegels Tode; deutsche Literaturgeschichte von Gottsched bis auf unsere Zeit; philosophische Uebungen im Anschluss an Aristoteles de anima. — Kirchhoff: Methodik der geographischen Forschung und des geographischen Unterrichts. — Dittenberger: über Platons Leben und Schriften und Erklärung des Gastmahls. — Krohn: das System Spinoza's; die Principien der Logik. — Günther: Logik und Erkenntnisstheorie, nach seinem Grundriss der Logik und Metaphysik (Halle 1878); Geschichte der Philosophie; philosophische Uebungen. — Dreher: über die Natur der Sinneswahrnehmungen; der Darwinismus und seine Bedeutung für die Philosophie.

Heidelberg. Schenkel: christliche Ethik. — Gass: Wesen des Christenthums. — Bassermann: Einführung in Schleiermacher's Glaubenslehre: im theologischen Seminar die Lehre vom Volksschulwesen mit Einführung in die Volksschule. — Heinze: philosophisch-historische Einleitung in das Strafrecht (Strafrechtstheorien und Geschichte des Strafrechts). — Strauch: Rechtsphilosophie (Naturrecht) nach gedrucktem Grundriss. — Fischer: Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre; Geschichte der neueren Philosophie. — Erdmannsdorffer: Culturgeschichte Italiens im Zeitalter der Renaissance. — Uhlig: pädagogische Uebungen in den gymnasialen Unterrichtsfächern vor verschiedenen Gymnasialklassen. — Ihne: Shakespeare und seine Zeit. — Kossmann: gemeinverständliche Darstellung der Darwin'schen Theorie. — Caspari: Psychologie mit Rücksicht auf Völkerpsychologie, Sociologie und Sprachwissenschaft; über die Probleme der Erkenntnissthätigkeit vom psychologischen und kritischen Standpunkte; Geschichte und Kritik des Materialismus mit Rücksicht auf die Entwicklung der Naturwissenschaften. — Scherrer: Gesellschaftswissenschaft (Sociologie). — Frhr. v. Reichlin-Meldegg: Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Gegenwart. — Nohl: Beethoven und seine Zeit; Erklärung von R. Wagner's Ring des Nibelungen. — Brandt: Erklärung von Lucretius.

Jena. Lipsius: Religionsphilosophie. — Snell: Unterredungen und Disputationen über die Methodik des mathematischen Unterrichts in Verbindung mit Uebungen im mathematischen Seminar. — Schmidt: Aristoteles' Politik, Buch I im philologischen Seminar. — Fortlage: Psychologie und Anthropologie; Geschichte der neueren Philosophie seit Kant. Eucken: Geschichte der alten Philosophie; Logik; Einleitung in das akademische Studium; philosophische Uebungen. — Oehmichen: landwirthschaftliches Schul- und Vereinswesen. — C. V. Stoy: Gymnasialpädogogik; Uebungen des pädagogischen Seminars, theoretische und practische. — Vermehren: Aristoteles Politik. — Volkelt; Geschichte der neueren Philosophie bis Kant; ästhetische Uebungen im Anschluss an Aristoteles Poetik. — H. Stoy: philosophische Pädagogik; pädagogisches Conversatorium.

Kiel. H. Lüdemann: System des Philo von Alexandrien. — Hensen: Physiologie der Stimme und Sprache für Philologen. — Thaulow: über die Hauptepochen der Geschichte der Philosophie; Uebungen im pädagogischen Seminar; Anthropologie und Psychologie; Rechtsphilosophie nach seinem Entwurf; in seiner Aristotelischen Gesellschaft: die Nikomachische Ethik. — Lübbert: Cicero's Leben und Schriften. — Erdmann: Einleitung in die Philosophie; Logik; die psychologischen Grundbegriffe der Ethik; philosophische Uebungen im Anschluss an Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand. — Groth: über Goethe und seine Zeit. — Alberti: Vergleichung einiger Principienlehren Griechischer Philosophen und Sophisten mit modernen.

Klausenburg. Jenei: Rechtsphilosophie. — Szasz: Logik; Geschichte der Philosophie von Aristoteles bis zum Aufblühen der neueren Philosophie. — Felméri: Geschichte der Pädagogik im 19. Jahrhundert; über französisches Schulwesen. — Meltzl: Lecture von Schopenhauer's vierfacher Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Königsberg. v. Wittich: Physiologie des Gehörs, der Stimme und der Sprache. — Ilse: ausgewählte Capitel der Moralstatistik. — Friedländer: im philologischen Seminar Lucretius. — Walter: über das System Hegel's; Logik. — Ludwich: Platons Kratylos im philologischen Seminar. — Quaebicker: Grundlinien der philosophischen Ethik; philosophische Uebungen; allgemeine Geschichte der Philosophie.

Leipzig. Luthardt: theologische Ethik; Geschichte der vorreformatorischen Ethik. — Fricke: über Schleiermacher's Leben und Lehre (für Studirende aller Facultäten.) — Hofmann: pädagogisches Seminar: praktische Uebungen, Besuche von Lehr- und Erziehungsanstalten. — Guthe: das alte Testament als Unterrichtsstoff gegenüber der historischen Kritik. — Carus: über die Lehre Darwin's. — Rauber: Urgeschichte des Menschen. — Drobisch: Einleitung in die Philosophie und Logik; historisch-kritische Uebersicht der Principien der Ethik. — Fechner liest nicht. — Roscher: geschichtliche Naturlehre des Staates (Monarchie, Aristokratie, Demokratie), als Vorschule jeder praktischen Politik. — Masius: Geschichte der Pädagogik, II. Theil; Charakteristiken aus der Humanistenzeit; Uebungen des pädagogischen Seminars. — Leuckart: über die Entstehung der Arten. — Zöllner: über Kant und die Autorität in der Wissenschaft. — Heinze: Geschichte der alten Philosophie; Logik nebst Einleitung in die Philosophie. — Wundt: Psychologie; Elemente der Naturphilosophie. — Strümpell: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz; Psychologie; wissenschaftlich-pädagogisches Praktikum. — Biedermann: Geschichte der deutschen Literatur von Lessing bis zu Goethe's Tode; Moral- und Rechtsphilosophie (Naturrecht) nebst einer geschichtlichen Einleitung über die Entwickelung der moral- und rechtsphilosophischen Ansichten seit der Reformation; deutsche Culturgeschichte seit dem dreissigjährigen Kriege; cultur- und literaturgeschichtliche Gesellschaft. — Hermann; Geschichte der Philosophie; Aesthetik; allgemeine Grammatik und Sprachphilosophie. — Zöller: Psychologie; philosophische Gesellschaft, Cicero de officiis (lib. I); pädagogisches Seminar. — Eckstein: Geschichte des deutschen Humanismus; Uebungen des pädagogischen Seminars. — Seydel: Logik und Erkenntnisslehre; Encyklopädie der Philosophie, d. i. Uebersicht über die hauptsächlichsten philosophischen Probleme und Standpunkte. — Hirzel: Erklärung von Platons Symposion; Geschichte der Philosophie bei den Römern. — Wolff: Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis zur Gegenwart. Besprechungen über Stellung und Entwickelung der hauptsächlichsten philosophischen Probleme (im Anschluss an Wolff, Logik und Sprachphilosophie, Fortsetzung. — Creizenach: über Goethe's Faust.

Marburg. Scheffer: christliche Ethik. — Bergmann: philosophische Uebungen; philosophische Propädeutik, Elemente der Metaphysik, Psychologie, Logik und Ethik. — Cohen: philosophische Uebungen; Geschichte der neueren Philosophie.

München. Silbernagl: bayerisches Volksschulwesen. — Wirthmüller: Moraltheologie. — Baoh: Geschichte der Philosophie; Geschichte und Theorie der Pädagogik. — Geyer: Geschichte und System der Rechtsphilosophie. — Riehl: System der Staatswissenschaft und Politik; Culturgeschichte Deutschlands im Mittelalter. — Beckers: Rechtsphilosophie; über die Schelling'sche Philosophie in ihrer letzten Entwicklung. — Frohschammer: Geschichte der Philosophie; über einzelne philosophische Probleme. —

v. Giesebrecht: historisches Seminar, pädagogische Abtheilung. — J. v. Prantl: Geschichte der Philosophie, Rechtsphilosophie (Geschichte und System derselben). — v. Christ: Aristoteles' Poetik; Horaz ars poetica im philologischen Seminar. — Carrière: das Wesen und die Formen der Poesie mit Grundzügen der vergleichenden Literaturgeschichte. — v. Bezold: Geschichte des deutschen Humanismus.

Münster. Berlage: Fortsetzung und Schluss der Offenbarungsphilosophie. — Schwane: allgemeine Moraltheologie 1. Theil; aus der speciellen Moral: über die Lehre und Mittel, welche die Kirche zur Lösung der socialen Frage an die Hand gibt. — Langen: Erklärung des zweiten Buches von Cicero de finibus im philosophischen Seminar. — Stahl: Erklärung von Cicero de re publica im philologischen Seminar. — Spicker: Erklärung der Spinoza'schen Ethik (Fortsetzung); Geschichte der griechischen Philosophie; Erkenntnisstheorie. — Schlüter: Geschichte der Philosophie bei den Griechen und Römern. — Hagemann: Geschichte der neueren Philosophie seit Kant; Denk- und Erkenntnisslehre: Metaphysik.

Rostock. H. v. Stein: Geschichte der Philosophie seit den Kirchenvätern bis auf die Gegenwart; Geschichte der Pädagogik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften; Religionsphilosophie. — Weinholtz: Entwickelung der wesentlichen Beschaffenheit der verschiedenen schönen Künste; Grundlehren ideistischer Erziehung.

Strassburg. Lobstein: theologische Ethik; über Schleiermacher. — Geffcken: Politik oder Staatslehre. — Merkel: Rechtsphilosophie. — Heitz: Cicero's erstes Buch de natura deorum. — Weber: Religion und Philosophie der altasiatischen Culturvölker; philosophische Uebungen. Laas: allgemeine Geschichte der Philosophie; Einführung in das philosophische Studium Platon's in seminarischer Behandlung. — Liebmann: Einleitung in die Philosophie; über Immanuel Kant und seine Philosophie; die Grundprobleme der theoretischen Philosophie. — Schmidt: Lessing. — Vaihinger: Kant's vorkritische Schriften im philosophischen Seminar; ausgewählte Abschnitte aus den Hauptwerken der neueren Philosophie (Fichte bis Schopenhauer) im philosophischen Seminar.

Tübingen. Kübel: christliche Ethik. — Fischer: die Stellung des Neuen Testaments zu den Culturaufgaben der Gegenwart. — v. Kober: Pädagogik und Didaktik, 2. Hälfte. — Linsenmann: Moraltheologie. 2. Hälfte. — v. Köstlin: Kunstgeschichte der neueren Zeit (seit dem 15. Jahrhundert); Goethe's Faust, 1. u. 2. Theil, nebst Einleitung in die Faustsage und Faustliteratur. — Sigwart: Geschichte der neueren Philosophie; über die Grundprobleme der Philosophie gegenüber den wichtigsten Ergebnissen und Theorien der empirischen Wissenschaften; philosophische Uebungen. — Pfleiderer: philosophische Anthropologie; Metaphysik. — Dieterich hat angekündigt: Religionsphilosophie; Kant'sche Philosophie. Derselbe ist aber nach Würzburg berufen. — Spitta: Logik; ausgewählte Abschnitte aus der physiologischen Psychologie. — Bender: Gymnasialpädagogik. Kittel: Lectüre von Kants Kritik der reinen Vernunft. — v. Martitz: Geschichte der politischen Theorien.

Würzburg. Göpfert: Moraltheologie II. Theil und Conversatorium über den I. Theil. — Stahl: philosophische Propädeutik für Theologen: Lectüre des hl. Thomas Aq. — Kirschkamp: philosophisch-theologische Propädeutik (Apologetik letzter Theil); Lectüre des hl. Thomas. — v. Held: Rechtsphilosophie. — Franz Hoffmann liest nicht. — Grasberger: Pädagogik und Didaktik, als System der Erziehungs- und Unterrichtslehre mit Ausschluss der Geschichte der Pädagogik. — Neudecker: Denklehre. — Mayr: Anthropologie und Psychologie.

II. Die Schweiz.

Basel. Böhringer: Leben und Schriften des Augustinus. — Steffensen: über den Stand der philosophischen Forschung im gegenwärtigen Europa. — Burckhardt: griechische Culturgeschichte. — Siebeck: Psychologie; Lesung und Erklärung eines platonischen Dialogs; pädagogisches Seminar. — Mähly: rhetorische Uebungen. — Misteli: pädagogisch-grammatisches Kränzchen. — Born: Goethe und Schiller, ihr Leben und ihre Werke. — Bolliger: Geschichte der Philosophie im Alterthum und Mittelalter; philosophisches Kränzchen. — Buser: Geschichte des Humanismus.

Bern. Müller: christliche Ethik. III. Theil. — Hirschwälder: christliche Ethik II. Theil. — Hurtault: théologie morale. — Samuely: allgemeine Staatslehre. — Ris: encyclopädische Einleitung in die Philosophie; Geschichte der neuern Philosophie von Baco bis Kant excl.; philosophisches Repetitorium. — Hebler: Logik; philosophische Uebungen an ausgewählten Stücken aus Platon oder Aristoteles. — Traechsel: Geschichte der Philosophie seit Kant; Psychologie; Kunstgeschichte; Geschichte der alten Philosophie. — Rüegg: Einleitung in das Studium der Pädagogik (Hülfswissenschaften); Pädagogik, 2. Theil; pädagogische Uebungen. — Jahn: Cicero's Academica. — Hirzel: Rhetorik und Poetik. — Stern: historisch-pädagogische Uebungen im historischen Seminar.

Zürich. Fritsche: der Humanismus in seinem Verhältnisse zum Christenthum; im theologischen Seminar kirchengeschichtliche Uebungen: Lucian de morte Peregrini. — Biedermann: Religionsphilosophie als philosophische Grundlegung der Theologie. — Kym: Psychologie; Darstellung und Kritik der Philosophie von Kant bis zur Gegenwart; philosophische Uebungen. — Vögelin: Culturgeschichte der Schweiz von den ältesten Zeiten bis zum 13. Jahrhundert; im historischen Seminar culturgeschichtliche Uebungen. — Avenarius: Grundzüge der Logik; allgemeine Pädagogik; freie Uebungen der Studirenden im Halten von Vorträgen mit nachfolgender Discussion. — Fehr: Pädagogik. — Stiefel: Schiller's Dramen literarhistorisch und aesthetisch-kritisch. — Glogau: Kant's Kritik der Urtheilskraft, Lectüre und Erklärung; Abriss der Logik und Erkenntnisstheorie, — Hunziker: Geschichte der Pädagogik I, alte und mittlere Zeit; Lectüre und Erklärung ausgewählter Abschnitte pädagogischer Klassiker (Comenius, Pestalozzi). — Hug: Schulmethodik mathematischer Fächer.

III. Russische Ostseeprovinzen.

Dorpat. Teichmüller: Logik; dialektisches Praktikum über philolosophische Ethik; platonisches Praktikum. — Alexejew: Moraltheologie. — v. Pietkicwicz: Moraltheologie.

IV. Oesterreich-Ungarn.

Czernowitz. Calinescu: Moraltheologie, II. Theil; die Familie vom christlich-sittlichen Standpunkte. — Tomaszczuck: Rechtsphilosophie mit historischer Einleitung. — Marty: Grundzüge der Pädagogik für Lehramts-Candidaten; inductive Logik. — Strobl: G. E. Lessing's Leben und Werke.

Graz. Schlager: theologiae moralis partem specialem et asceticam. — Klinger: Unterrichts- und Schulerziehungslehre. — Schütze: Rechtsphilosophie und Völkerrecht. — Riehl: die Philosophie Kant's und die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart; über moderne Logik und Theorie der Induction. — Kaulich: Psychologie; Geschichte der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant. — Schmidt: ausgewählte Capitel aus dem geographischen Unterrichte an Mittelschulen. — v. Karajan: Interpretation von Platon's Symposion im philologischen Seminar.

Innsbruck. Jung: Theologia moralis et pastoralis. — Wieser: propaedeutica philosophico-theologica; — Limbourg: propaedeutica philosophico-theologica; ausgewählte propädeutische Fragen aus dem Naturrecht. — Ullmann: Rechtsphilosophie. — v. Wildauer: Geschichte der griechischen Philosophie, Sokrates, Platon, Aristoteles; Erklärung der Bildwerke des Gypsmuseums in kunsthistorischer Reihenfolge; archäologische Uebungen. — Barach-Rappaport: allgemeine und Gymnasial-Pädagogik mit pädagogischen Uebungen; Grundzüge der Psychologie. — Knauer liest nicht. — Jülg: Auswahl aus Xenophon's Memorabilien.

Lemberg. Kostek: Erziehungswissenschaft. — Filarski: theologia moralis. — Roszkowski: Rechtsphilosophie auf ethischer Grundlage; Geschichte der Rechtsphilosophie. — v. Czerkawski: Geschichte der Philosophie in Polen vom 17. Jahrhundert an; die Philosophie Platon's; über das System der philosophischen Wissenschaften. — Cwiklinski: Seminarübungen über Plato's Euthyphro. — Ochorowicz: die deutsche Psychologie im 19. Jahrhundert; Theorie der Empfindung und Bewegung; philosophische Uebungen.

Prag. Rohling: Ideenlehre des Alten Testamentes; über die Sprachentrennung. — Frind: theologia moralis, pars specialis. — Elbl: Schulpädagogik. — Blanda: Schulpädagogik. — Rulf: Rechtsphilosophie. — Willmann: Encyklopädie der Pädagogik; die Staats- und Erziehungslehren des Alterthums; pädagogische Uebungen im pädagogischen Seminar. — Stumpf: Logik; Geschichte der neueren Philosophie; über David Hume's Untersuchungen des menschlichen Verstandes. — Durdik: Geschichte der neueren Philosophie; über die höheren Kunstformen in der Poesie. — Bippart: über Cicero's Leben und Charakter. — Kämpf: über Optimismus und Pessimismus im alten Orient. — Hattala: über den Ursprung der Sprache. — Ricard: Montesquieu, lettres persanes.

Wien. Evang.-theol. Fac., Böhl: religions-philosophische Darstellung der verschiedenen Systeme der Gottesverehrung. — Frank: theologische Ethik.

Wien, Universität. Krückl: theologia moralis, pars altera. — L. v. Stein: Rechtsphilosophie. — Jellinek: Rechtsphilosophie. — Störk: das Völkerrecht in der Geschichte der politischen Theorien. — v. Brücke: Physiologie der Stimme und Sprache. — Zimmermann: Psychologie: Geschichte der Philosophie, II. Cursus: Mittelalter. — Brentano: Philosophie der Geschichte der Philosophie, Darlegung der Ursachen ihrer Blüthe und ihres Verfalls und Charakteristik ihrer bedeutendsten Erscheinungen (eine Propädeutik zum Selbststudium philosophischer Schriftsteller); Psychologie, II. Theil; dialectische Uebungen über Fragen aus der Metaphysik. — Vogt: Gymnasial-Pädagogik; Psychologie (mit Rücksicht auf deren Anwendung in Pädagogik); pädagogisches Seminar; pädagogische Uebungen. — v. Meinong: philosophische Societät: Lectüre und kritische Besprechung von Arthur Schopenhauer's; „Ueber die beiden Grundprobleme der Ethik". — Masargk: philosophische Uebungen: Lectüre und Besprechung der ersten fünf Capitel aus Buckle's; „History of Civilisation in England" (deutsch in der Uebersetzung von Ruge oder Ritter). — Horawitz: Geschichte der klassischen Studien in Deutschland. — Grobben: die Descendenzlehre und der Darwinismus. — Gomperz: Plato's Leben, Schriften und Lehren und Lectüre der Apologie. — Lotheissen: im Seminar für französische Sprache: Erklärung der Caractères des La Bruyère. — Poley: Darstellung der Vedánta Philosophie und Interpretation des Vedánta Sara.

Recensionen-Verzeichniss.

Dahn, die Vernunft im Rechte. (L. C. 6.)
du Prel, Psychologie der Lyrik. (L. C. 10.)
Fechner, Gelehrsamkeit oder Bildung. (Centralorg f. d. Int. d. Realschulw. VIII, 3 v. Hamann.)
Friese, Stimmen aus dem Reiche der Geister. (Z. f. Philos. u. philos. Kritik 76,1 v. Hoffmann.)
Gebhart, les origines de la renaissance. (Revue crit. 3 v. C. Joret.)
Gneist, Rechtsstaat (Vierteljschr. f. Volkswirthsch. Bd. 65.)
Graue, Darwinismus und Sittlichkeit. (L. C. 5.)
Grün, Culturgeschichte des 17. Jahrhunderts. Bd. 1. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 9.)
Hedler, Spiritismus und Schule. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 13.]
v. Holtzendorff, Wesen und Werth der öffentlichen Meinung. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 5. 6. 7. v. G. v. Seydlitz; L. C. 10; Vierteljschr. f. Volkswirthsch. Bd. 65.)
W. v. Humboldt, Ansichten über Aesthetik und Literatur. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 8.)
Kirchner, Hauptpunkte der Metaphysik. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 10.)
Kohn, Materialien z. Vorgesch. d. Menschen. (L. C. 8.)
Liebmann, zur Analysis der Wirklichkeit. (Im neuen Reich 8.)
Mayr, die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben. (Jahrbb. f. Nationalökon. u. Statistik 1880. I, 2 v. W. Lexis.)
Meyer, die Simultanschulfrage. (Deutsche Schulztg. 8. Beilage.)
J. St. Mill's vermischte Schriften. (Dtsch. Frauenanwalt 3.)
Naville, Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme. (Histor. Zeitschrift 43, 2 v. H. Holtzmann.)
Portig, Religion und Kunst. (Ev. Kirchenztg. 5 v. Zöckler.; Beil. z. (Augsb.) Allg. Ztg. 49 v. Carriere.)
Prantl, über die Berechtigung des Optimismus. (L. C. 7 von v. G(izyck)i; Gött. gel. Anz. 7 v. C. Ueberhorst.)
Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. (Prot. Kirchenztg. 5. 6. v. H. Holtzmann.)
Quäbicker, K., Rosenkranz. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 8.)
Radestock, Schlaf und Traum. (L. C. 5.)
Redtenbacher, geistige Bedeutung der Mechanik. (L. C. 6.)
Saint-Hilaire, über Metaphysik. (Voss. Ztg. Sonntagsbeil. 13.)
Schleiermacher, Reden über die Religion, herausgegeben von Pünjer. (Im neuen Reich 8.)
Schlosser, Bild und Bildung. (Ev. Kirchenztg. 5.)
Schneid, die Körperlehre des Duns Scotus. (Ztschr. f. kath. Theol. IV, 1. v. Wieser.)
Spottiswoode, die Mathematik in ihren Beziehungen zu den andern Wissenschaften. (L. C. 10.)
Stricker, Studien über das Bewusstsein. (L. C. 10.)
Strümpell, psychologische Pädagogik. (Dtsche Schulztg. 8. Beil.)
Stugau, philosoph. Briefe an eine Frau. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 10.)
Teichmüller, über das Wesen der Liebe. (Frauenanwalt 2.)
Werner, Gerbert von Aurillac. (Revué crit. 8 v. P. Viollet.)
Wernicke, die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 13.)
Winter, der Individualismus. (L. C. 7.)
Zeller, über akademisches Lehren und Lernen. (L. C. 9 v. v. G(izyck)i.
Ziemer, das psychologische Moment in der Bildung syntaktischer Sprachformen. (Arch. f. d. Stud. d. neuer. Sprachen 63,1.)
Zöckler, Lehre vom Urstand des Menschen. (Ev. Kirchenztg. 6 v. Krunmel.)

Aus Zeitschriften.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London. Williams and Norgate. Nro. XVIII April 1880. Leslie Stephen, Philosophic Doubt. — J. Sully, Pleasure of Visual Form. — Grant Allen. Pain and Death. — H. Sidgwick, Mr. Spencers Ethical System. — Shadworth H. Hodgson, Dr. Ward on Free-Will. — Notes and Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1880. Nr. 3. Brochard, La loi de similarité dans l'association des idées. — D. Nolen: Les maitres de Kant. III. Kant et J. J. Rousseau. — P. Tannery, Thalès et ses emprunts a l'Égypte. — Notes et documents: Guyau, La mémoire et le phonographe. — Dr. P. Despine: Le somnambulisme de Socrate. — Analyses et comptes rendus: Staniland Wake, The Evolution of morality. — Girard, La philosophie scientifique. — Th. Ribot, La psychologie allemande contemporaine. — Schopenhauer, Pensées, maximes et fragments. — Revue des périodiques étrangers. Mind. — The Journal of speculative philosophy. — Nécrologie: M. Bersot. — Nr. 4. A. Fouillée: Vues synthétiques sur la sociologie. — B. Perez: Le développement du sens moral chez le petit enfant. — J. Delboeuf: Le sommeil et les rêves (4. article). — Notes et documents: Ch. Richet. De l'influence des mouvements sur les sensations. — Boussinesq, Sur l'impossibilité d'arriver aux notions géométriques par une simple condensation des résultats de l'expérience. — Analyses et comptes rendus: W. K. Clifford: Lectures and Essays. — J. Denis: Histoire des idées morales dans l'antiquité (2. édition). — Wundt, Der Aberglaube in der Wissenschaft. — Revue des périodiques étrangers: La Filosofia delle scuole italiane. — Rassegna settimanale. — Revista contemporanea.

Miscellen.

Der Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin, Dr. Friedrich Harms, ist am 5. April gestorben.

Der bisherige Privatdocent zu Tübingen, Dr. Konrad Dieterich, ist zum ordentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Würzburg ernannt worden.

Der Professor der Philosophie an der Universität zu Czernowitz Dr. Marty, ist in gleicher Eigenschaft an die Universität zu Prag versetzt worden.

Von R. Eucken's „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart" erscheint demnächst in Newyork eine englische Uebersetzung, welche Prof. Phelps in Northampton verfasst hat und der ein Vorwort des Präsidenten von Yale College, Porter, vorausgehen wird.

Pag. 252 Zeile 10 l. „welchen" statt „welchem".
„ „ „ 21 l. „welchen" „ „welche".

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Untersuchungen zur Geschichte der älteren deutschen Philosophie.

III.

Des Paracelsus Lehren von der Entwicklung.

Lass dich das nicht betrüben, dass
die Dinge nicht alle an der Sonne liegen.

Die Beschäftigung mit Paracelsus bringt die Gefahr, gleich beim ersten Schritt zu straucheln. Wie viel von dem unter seinem Namen Ueberlieferten als ächt anzuerkennen, wie viel als unächt auszuscheiden sei, das auch nur in den Hauptzügen zu sichern, ist eine recht schwierige Aufgabe. Das Meiste von dem, was sich uns als paracelsisch gibt, ist äusserlich wenig beglaubigt, innerlich aber stellt es sich zunächst als ein grosses Chaos dar, in dem unentwirrbar das Mannigfachste durcheinander liegt. Ist solche Lage der Sache einmal erkannt und wird sie vollauf gewürdigt, so kann leicht das Unternehmen einer Auseinandersetzung von vorn herein als ein verzweifeltes erscheinen. Da man aber die Werke des Paracelsus doch nicht einfach als nicht vorhanden betrachten konnte, so liess man sich trotz alledem gewöhnlich das Ueberlieferte gefallen, wie es einmal vorlag. Es schien fast, als hätte der Forscher durch das Aussprechen des allgemeinen Zweifels alle kritischen Verpflichtungen erfüllt und ein gutes Recht erworben, auf dem unsicheren Boden ein Gebäude angeblich paracelsischer Lehren zu errichten. Im Wesentlichen ist das geblieben bis auf den heutigen Tag, auch die neueren Darstellungen würden, sofern sie über blosse Umrisse hinausgehen, sich nicht leicht vor der historischen Kritik rechtfertigen können.

Dass hier aber so lange eine Lücke in der Forschung blieb, hatte seine Ursache vornehmlich in der Schwierigkeit, einen sicheren Ausgangspunkt zu finden. Mit inneren Gründen liess sich bei der Kritik natürlich nicht anfangen, zuerst musste man sich nach äusseren Beglaubigungen umsehen, und hier schien alle Handhabe zu fehlen. Marx war der erste, der eine positive These wagte (s. Abhandl. der Ges. der Wiss. zu Göttingen I, S. 92 ff.). Als Kennzeichen der Aechtheit der einzelnen Schriften sollten gelten: 1) Widmung mit Angabe des Ortes und der Zeit, wo und wann sie niedergeschrieben worden. 2) Unterschrift des wahren Namens Theophrastus von Hohenheim. Ausserdem konnte manche andere Schrift ächt sein, welche solche Forderungen nicht erfüllte; indessen trat die Untersuchung darüber zurück vor der nothwendigsten Aufgabe, zunächst nur irgend welchen Kern vollständig zu sichern. Jedoch unterliegt jener Kanon selber verschiedenen Bedenken. Ward einmal ein Werk fälschlich dem Paracelsus beigelegt, so konnte auch die Art seiner Unterschrift leicht nachgeahmt werden; gefährlicher wäre es gewesen, eine Widmung mit allen Nebenumständen zu ersinnen, da es sich bei dem Hervortreten dieser Schriften nicht eben um weit ausgedehnte Zeiträume handelt. Aber so hoch wir auch dieses Beweismittel anschlagen mögen, es stellt sich dabei sofort eine neue Schwierigkeit ein; es fragt sich, wie weit der Inhalt einer Schrift bis in's Einzelne durch eine solche Widmung beglaubigt sei. Es sind doch vielleicht kaum so sehr gänzlich fremde Schriften untergeschoben, als sich ächtes und unächtes vermengt findet. Welche Mittel hätten wir nun, beides zu scheiden?

So dürfte es grössere Sicherheit gewähren, wenn Mook in seiner kritischen Studie über Paracelsus (s. Theophrastus Paracelsus. Eine kritische Studie. Würzburg 1876) mit einer Prüfung der Zuverlässigkeit der Huser'schen Ausgabe beginnt. Diese Ausgabe hat von Anfang an als Grundlage für die Beschäftigung mit Paracelsus gegolten, aber der Grund ihrer Glaubwürdigkeit war nicht genauer untersucht, und namentlich waren die für unsere Frage überaus wichtigen Angaben, welche Huser über die Quelle des von ihm mitgetheilten

Textes macht, nicht genügend beachtet. Vornehmlich werthvoll ist in dieser Hinsicht die erste Gesammtausgabe (1589 ff.), indem hier für die einzelnen Abschnitte, ja unter Umständen für einzelne Blätter gewissenhaft angeführt wird, ob dem Herausgeber das Manuscript des Paracelsus selbst oder andere Manuscripte oder endlich frühere Drucke vorlagen. Die Zuverlässigkeit dieser Angaben ist zuerst von Mook einer sorgfältigen Prüfung unterzogen. Sowohl die Erwägung der ganzen Art, wie die Huser'sche Ausgabe zu Stande kam, als im Besonderen die Vergleichung ihres Textes mit den von Paracelsus selbst herausgegebenen Drucken, die bei einzelnen Schriften möglich ist, führten hier nun zu dem Ergebniss, dass Huser volles Vertrauen verdiene, und dass zunächst kein Grund sei, an der Aechtheit der Abschnitte zu zweifeln, von denen er angibt, dass er sie aus dem Manuscript des Paracelsus habe. Wie viel darüber hinaus anzuerkennen sei, das würde weiterer Untersuchung bedürfen und sich ohne Eingehen auf den Inhalt nicht wohl ermitteln lassen.

Indem wir diesem Standpunkt als dem relativ sichersten beitreten, möchten wir nur Einiges über die nachfolgende Gewinnung mehr innerer Kriterien hinzufügen. Als Einleitung könnte hier die Beachtung der Terminologie dienen. Freilich ist dabei grosse Vorsicht nöthig, da Paracelsus recht schwankend im Wortausdruck ist, aber es finden sich doch manche Erscheinungen, die von daher nicht wohl erklärbar sind. Einigermassen verdächtig kann es schon sein, wenn in einzelnen Schriften Ausdrücke gehäuft werden, die sonst, bei ähnlichem Gedankeninhalt, sehr selten oder gar nicht vorkommen — solche Häufung kennzeichnet ja oft den Schüler —, auffallender ist es, wenn gewöhnlich als gleichbedeutend verwandte Bezeichnungen bisweilen auseinandergehen, oder auch wenn Worte in gewissen Schriften eine eigenthümliche Färbung annehmen, die sie ausserdem nicht besitzen. Es zeigt sich solches u. A. in der psychologischen Terminologie. „Vernunft" und „Verstand" bei Paracelsus selber auseinander zu halten und etwa in ein Rangverhältniss zu bringen, stellte sich uns als unmöglich heraus; in der im achten Theil der Huser'schen Ausgabe enthaltenen Schrift de generatione ho-

minis ist aber beides deutlich unterschieden [1]) (s. z. B. VIII, 172: „der Verstand ist eine wissentliche Vernunft, ist vollbracht"). „Gemüth" wird in den beglaubigten Schriften nicht als abgegrenzter Terminus, sondern lediglich als Wort der Volkssprache verwandt, in der Schrift de imaginibus dagegen bezeichnet es nach Art der Mystiker jenes innerlichste des Menschen, wodurch er einer unmittelbaren Einheit mit Gott fähig wird (s. IX, 389). Wie in diesen Fällen, so wird auch sonst die Entdeckung von Unterschieden in der Terminologie namentlich insofern von Bedeutung sein, als dieselbe das Eindringen fremder Gedankenkreise verrathen. Damit erwachsen sofort neue Probleme, und die Untersuchung darf, ja muss einen weiteren Schritt zum Gedankengehalt hin thun. Und hier würde sie sicher manches Fremdartige aufdecken. Vor Allem hat sich Mystisches angehängt — Paracelsus selber darf man nicht einen Mystiker nennen —, ferner zeigen sich bisweilen Einflüsse kabbalistischer Zahlenspeculation, daneben machen sich auch manche Strömungen des allgemeinen Lebens geltend u. s. w. Dies alles wäre nun zur gesammten geistigen Bewegung jener Zeit in Beziehung zu setzen und von da aus zu würdigen. Nicht nur für die Philosophie, auch für die Culturgeschichte des 16. Jahrhunderts würde sich durch Verfolgung solcher Aufgaben manches gewinnen lassen.

Bei dieser Complicirtheit der Aechtheitsfrage wird es zunächst gerathen sein, nur das Bestbezeugte zu verwerthen, und so schöpfen wir den wesentlichen Gehalt unserer folgenden Darlegung allein aus denjenigen Schriften, die Huser im Manuscript des Autors vorlagen. Von dieser Regel weichen wir nur insoweit ab, als wir bisweilen solche Stellen aus unbeglaubigten Schriften anführen, welche einen auch sonst als paracelsisch gesicherten Gedanken besonders anschaulich zum Ausdruck bringen. Wir werden es aber jedesmal bemerklich machen, wo wir uns einer zweifelhaften Schrift bedienen.

Durch solche Beschränkung erhalten wir ein den ver-

1) Eine Vergleichung dieser späteren Schrift mit der durch Huser beglaubigten „Von der Gebärung des Menschen" ist für die Erkenntniss der Art, wie paracelsische Gedanken weiter gesponnen und umgebildet wurden, in hohem Grade wichtig.

breiteten Vorstellungen nicht ganz entsprechendes Bild von dem Denker[1]). Er zeigt sich mehr als Naturforscher denn als Philosoph. Das Philosophische tritt wenig selbstständig heraus, es scheint viel mehr Mittel und Vorbedingung naturwissenschaftlicher Erkenntniss als für sich werthvoll. Die allgemeinen Sätze knüpfen sich an die Behandlung concreter Fragen und geben die Beziehung dazu nie ganz auf. Auch ihr Inhalt ist weit realistischer gefasst, weit enger mit dem unmittelbar Anschaulichen verflochten, als es in den meisten Darstellungen erscheint, die oft aus unsichern Schriften schöpfen, oft aber auch unter dem Einfluss moderner Systeme die Gedanken des Paracelsus umdeuten. Aber trotzdem kann das Recht, ihn auch als Philosoph zu betrachten, nicht angefochten werden. Die einzelnen Gebiete liegen ihm nicht neben einander, sondern sie sollen sich zu einem Ganzen zusammenschliessen, und was sich ihm zunächst in der Natur herausstellt, das strebt stets darnach, sich zum Weltbegriffe zu erweitern.

Wenn wir nun aber die philosophische Richtung und Eigenthümlichkeit des Paracelsus vergegenwärtigen möchten, so kann es sich hier natürlich nur darum handeln, irgend einen Punkt herauszugreifen, von dem aus sich ein Einblick in die Art des Mannes eröffnet. Einen solchen aber glauben wir zu finden, wenn wir die Lehren von der Entwicklung zum Gegenstande unserer Betrachtung machen. Freilich mag hier gleich das Bedenken entgegentreten, ob denn bei Paracelsus von einem solchen Begriffe überhaupt die Rede sein könne. Das Wort Entwicklung (oder Auswicklung) hat er jedenfalls nicht (dasselbe tritt erst bei J. Böhme in die philosophische Sprache ein), aber auch die Sache scheint nicht gesichert. Paracelsus hat weder den Gedanken einer stetig fortschreitenden, aus mechanischen Ursachen erfolgenden Bildung im Sinne der neuern Wissenschaft, noch die Tendenz moderner Naturphilosophie, solche Lehre als Grundlage eines „immanenten" Welterkennens religiösen Ueberzeugungen entgegenzustellen. Für ihn ist, wie überhaupt die christliche Weltansicht, so im Besondern die biblische Schöpfungslehre

1) Dass wir überhaupt ein ausgeprägtes Bild erhalten, ist selber ein Zeugniss für den Kanon Mook's.

— allerdings in freier Deutung — Voraussetzung aller Erörterung; was an neuen Ansichten von Anfängen und Zusammenhängen des Naturlebens eintritt, kann sich nur innerhalb jener Voraussetzung Geltung verschaffen. Aber einmal ist denn doch der allgemeine Gedanke der Entwicklung nicht nothwendig an eine mechanische oder gar materialistische Fassung gebunden, und wenn ferner bei P. die leitenden wissenschaftlichen Ideen auch nicht zu reiner und geschlossener Gestaltung durchgebildet sind, so ist damit nicht ausgemacht, dass nicht werthvolles Neue und Eigenthümliche in ihnen enthalten sein könnte. Für eine ganze Epoche ist die enge Verbindung religiöser und naturwissenschaftlicher Ideen charakteristisch. Unverkennbar setzt sich ein Neues durch, aber es war bei der aufstrebenden Bewegung keineswegs von Anfang an auf den Kampf abgesehen, sondern innerhalb des Alten und viel von ihm empfangend ist das Neue herangewachsen, bis es sich seiner Eigenthümlichkeit bewusst wurde, sich von dem frühern Boden losriss und endlich gegen ihn wandte. Lange Zeit haben wir daher gemischte Bildungen, wobei Gedankenkreise, welche später sich gegenseitig auszuschliessen schienen, unbefangen zusammenwirkten. Das Neue tritt dabei äusserlich leicht zurück, aber innerlich führt es die Bewegung und mag daher auch in der Darstellung besondere Würdigung verdienen.

Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklungslehre des Paracelsus ist die Gesammtvorstellung von der Welt. Der religiösen Lehre, dass die Welt von dem allmächtigen Gott geschaffen sei und in dem Verhältniss absoluter Abhängigkeit zu demselben stehe, tritt er aus voller Ueberzeugung bei. Aber die Welt ist ihm nicht ein Nebeneinander von Erscheinungen, alles Einzelne ist vielmehr Glied eines umfassenden Gesammtlebens. Ein solches Gesammtleben ist aber nicht zu denken ohne eine gewisse Innerlichkeit und Selbstständigkeit des Weltprocesses, denn wie wäre dasselbe überhaupt möglich, wenn die einigende Kraft vollständig draussen läge. Solche Ideen erhalten nun aber eine nähere Bestimmung, indem der Weltprocess geradezu nach Analogie des organisirten Daseins vorgestellt wird; die Welt ist ein Lebewesen: das

bezeugt sich unserm Forscher nicht nur durch den Zusammenhang alles Einzelnen im Ganzen, sondern auch darin, dass das All von der Entstehung bis zum Untergang alle Daseinsphasen durchläuft, welche wir beim Individuum antreffen. Damit ist auch der Gedanke der Entwicklung gegeben.

Der erste Ursprung der Welt aus dem göttlichen Willen ist freilich nicht begreiflich zu machen, s. I 75 [1]): „Dieweil aber prima materia mundi fiat ist gewesen, wer will sich unterstehen, das fiat zu erklären?" Aber es ist nicht das Einzelne fertig so geworden, wie es uns jetzt vorliegt. Zuerst war Alles miteinander gesetzt, und erst später ist das Viele aus der Einheit herausgetreten. Schöpfung und Formgebung sind somit getrennt, und die letztere hat sich in einer gewissen Zeitausdehnung vollzogen. S. VIII 198: „Dermassen sollen wir auch wissen, dass Gott in der ersten prima materia alle Dinge geschaffen hat zu sein; aber selbst geschieden wieder heraus ein jeglichs in das, das es hat sollen sein. Darum hat Gott sechs Tage gewirket, bis er extrahirt, separirt, geformirt hat aus der prima materia ultimas materias: das ist ein jeglichs Geschöpf, das er hat heissen bleiben bis auf die Zergehung der Welt. Also ist Gott derselbige, der am ersten alle Dinge in Eins geschaffen und gelegt hat, darnach in sechs Tagen herausgezogen, was im selbigen gewesen ist." Das anfängliche Sein der Dinge in der Einheit sucht P. durch folgendes Gleichniss einigermassen verständlich zu machen: „Die Erde ist schwarz, braun und unflätig, nichts schönes noch hübsches. Aber es ist in ihr Grün, Blau, Weiss, Roth, alle Farben, da ist nichts, das nicht in ihr werde. So nun der Frühling kommt und der Sommer, so kommen die Farben alle hervor, die (so sich die Erde nicht selbst bezeugte) niemand in ihr vermuthen würde. Wie nun aus einem solchen schwarzen Erdreich solch edle, subtile

1) Wir citiren nach der Gesammtausgabe von 1589 ff., sowohl weil sie die genauesten Mittheilungen über die Beglaubigung des Textes enthält, als weil sie der ursprünglichen Fassung des Autors am nächsten kommen dürfte. Alle Stellen, denen nicht ein Vermerk über die Beglaubigung hinzugefügt wird, stammen aus Abschnitten, welche Huser im Manuscripte des Autors vor sich hatte.

Farben gehen, so sind auch so mancherlei Geschöpfe gegangen aus der ersten prima materia, die auch in ihrer Vermischung ein Unflat gewesen ist" (VIII 199). Namentlich entscheidend ist aber für die Vorstellung des Werdens aus dem Einen die Analogie der Entwicklung aus dem Samen, und wie P. sich diesen Vorgang und in ihm das Verhältniss des Spätern zum Anfänglichen denkt, darüber hat er sich öfter eingehend ausgesprochen. „Nun ist ein jeglich Ding im Samen vereinigt und nicht zertheilt, sondern eine Zusammenfügung einer Einheit („Einigkeit"). Wie in einer Nuss, darin ist Holz, darin sind Rinden und die Wurzeln: das sind drei entgegengesetzte („widerwärtige") Dinge, und doch bei einander in einem Samen" (I 106). „Ein jeglich Ding, das da wächst (P. hat oft den Ausdruck „wachsende Dinge"), das ist ohne Form in seiner ersten materia, und ist so viel wie nichts. Wie z. B. eine Buche, eine Tanne, eine Eiche ist erstlich allein ein Same, in dem gar nichts (von dem) ist, das es sein soll" (II 232). Die Bewegung wird eingeleitet durch Zersetzung „Putrefaction". „So er (der Same) gesetzt wird in die Erde, so muss er zuerst faulen, sonst wird gar nichts daraus" (II 232). So kommt die Scheidung zu Stande, wodurch überhaupt Formen und Mannigfaltigkeit entstehen. Unzählige Mal führt P. es aus, dass durch Scheidung die einzelnen Dinge ihr gesondertes Dasein gewinnen. So in der kleinen, so in der grossen Welt.

Aber dieser Begriff der Scheidung bringt in seiner Anwendung auf die grosse Welt weitere Probleme. Die Analogie des Samens würde dahin führen, die Causalität in die Natur selbst zu verlegen und, wie den gesammten Weltprocess, so auch die Formgewinnung als rein innerliches Vorgehen zu denken. Solche Ueberzeugung gelangt indessen durchaus nicht zur Entwicklung; vielmehr wird in allen entscheidenden Fragen auf die göttliche Thätigkeit als die bewegende Kraft zurückgegangen. Und wenn dieselbe gewöhnlich nach Art künstlerischen Wirkens gedacht wird, so dient besonders das „Schnitzen" zur Veranschaulichung. Immer und immer wieder kommt P. auf dieses Vorstellungsbild zurück. Danach könnte es scheinen, als ob die Form *ganz*

äusserlich an den Stoff heranträte und ihn willkürlich so oder so verwendete. Aber das würde den Sinn des Denkers auch nicht treffen. So wenig seine Begriffe klar herausgearbeitet sind, so viel erhellt immerhin, dass er sich durch das Schnitzen etwas zur Verwirklichung gebracht denkt, was von Anfang an irgendwie vorhanden war. Das Schnitzen ist ihm ein „Sichtbarmachen dessen, was ein Ding unsichtbar ist" (I, 96), ein „Davonthun dessen, was nicht dazu gehört" (I, 98). So erscheint die gesonderte Entstehung der einzelnen Dinge als eine Erfüllung dessen, was sie von Anfang an waren. Wohl ist das Schnitzen und Schneiden ein Wirken Gottes, aber was darin geschieht, ist den Dingen nicht fremd, sondern ursprünglich „verordnet" (s. VIII, 199), sie erreichen ihr eigenes, letzthin freilich auch von Gott bestimmtes Wesen.

Es ist leicht, hier die Widersprüche aufzudecken, welche sich selbst in der Wahl der Bilder verrathen. Aber ein Theil dieser Widersprüche rührt lediglich daher, dass P. nach dem Begriff einer qualitativen Umwandlung ringt, ohne ihn erreichen zu können. So bleibt er abhängig von einzelnen Merkmalen, die sich mit trügerischer Hülfe sinnlicher Analogien befestigen und den inneren Zusammenhang verlieren. Ohne Frage liegt hier ein erheblicher Mangel vor, aber darum ist das Ringen des Denkers noch kein fruchtloses.

Es ist aber für Paracelsus der Bildungsprocess ein geschlossener Abschnitt innerhalb des gesammten Bestehens der Welt. Die Schöpfungsperiode endet, wenn „jegliches Besondere in seine Art und Statt gekommen, so dass nichts mehr zu schaffen ist, sondern alles genugsam geschaffen und die Zahl erfüllet, in allen Creaturen, Geschlecht und Wesen" (VIII, 198). Es ist dies die Periode, welcher beim Individuum die Zeit bis zur Geburt entspricht. Ein neues tritt von nun an nur innerhalb der gegebenen Formen hervor, indem die ihnen mögliche Einzelgestaltung zur Entwicklung kommt. So namentlich beim Menschen; wenn alle Mannigfaltigkeit seiner Bildung erschöpft ist, dann tritt der jüngste Tag ein. „Ihr sollt ein solches wissen, dass von Gott das ens seminis so geschaffen ist, dass alle die Gestalten, Farben, Formen der Menschen müssen erfüllet werden. — Der jüngste Tag ist

auf den Punkt gesetzt, wo alle Farben, Formen, Gestalten und Sitten der Menschen heraus sind" (I, 16, 17). Ueberhaupt aber verfällt das All nach der Schöpfung nicht in starre Ruhe, sondern wie beim Einzelwesen geht sein Leben im Laufe weiter und gibt sich einen immer neuen Inhalt. „Der Himmel ist alle Tage in neuer Wirkung, verändert sich täglich in seinem Wesen. Denn er gehet auch in sein Alter. Denn auch ein Kind, das geboren wird, das ändert sich gegen sein Alter, je weiter je ungleicher der Jugend, bis an den Terminum des Todes. Nun ist der Himmel auch ein Kind gewesen, hat auch einen Anfang gehabt und ist in das End prädestinirt, wie der Mensch, und mit dem Tod umgeben und verfasset" (II, 168).

Mag aber die Zeit eigentlichen Werdens abgeschlossen hinter uns liegen, die Art, wie die Dinge aus ursprünglicher Einheit entstanden sind, wirkt bestimmend auf den ganzen Weltprocess weiter. Dem entsprechend gibt die Entwicklungslehre der gesammten Forschung Antriebe und Richtungen. Vor Allem ist das von hervorragender Bedeutung, dass die Formen nicht als etwas sich Gleichgültiges neben einander gestellt, sondern unter die Einheit des Gesammtlebens befasst und von ihr durchdrungen werden. S. I, 335: „Das Inwendige der Natur und das in der Natur das Leben ist, ist in allen Formen gleich, nichts schwächer, nichts stärker, allein in der Form unterschieden," s. auch IV, 232. Darnach kann es in der Wissenschaft nicht mehr genügen, die mannigfachen Erscheinungen neben einander auszubreiten und schematisch zu classificiren, sondern jedes muss in dem Ganzen und aus seinem Leben verstanden werden. Vornehmlich die Philosophie geht auf das Erkennen der Einheit in den Dingen, s. z. B. II, 110: „Darum ist ein philosophus, der Eins in dem Einen weiss, der weiss dasselbige auch in den Andern — (nur mit dem Unterschiede, der die Formen betrifft, und nichts weiter). — Und wiewohl da sind verschiedene Namen, so sind doch nicht verschiedene Künste oder verschiedene Wissenschaften (»Wissen«), denn Eins ist in Allen." Auch ist viel mehr Gleichheit in Dingen und Verhältnissen, als wir nach dem ersten Eindruck anzunehmen pflegen, „wir

sehen die Sonne ungleich an, die uns gleich ansiehet" (IX, 113). Freilich will P. deswegen das Einzelne und Besondere nicht zum blossen Schein herabsetzen, es behauptet vielmehr jedes eine gewisse Eigenthümlichkeit (s. X, 381 ff.), und so ergeben sich zwischen den vielen Wesen mannigfache Beziehungen, Verbindungen und Kämpfe. Aber wie hierbei immer wieder der Gedanke der Einheit durchschlägt, das zeigt sich namentlich in der Erklärung des uns Feindlichen und des vom Guten sich Entfernenden.

P. nennt Gott Ursacher aller Krankheiten und will das so verstanden wissen, „dass er geschaffen hat, was uns feindlich (»widerwärtig«) ist, ebenso wohl als was uns nütz ist" (I, 58). Das dem Leben Schädliche, „das Gift", ist nicht an sich schlecht, es darf daher nicht abgesondert und von der allgemeinen Naturerklärung losgerissen werden. S. II, 170: „Was ist, das nicht Gift ist? alle Dinge sind Gift, und nichts ohne Gift. Allein die Dosis macht, dass ein Ding kein Gift ist. Wie z. B. eine jede Speise und ein jedes Getränk, so es über seine Dosis eingenommen wird, so ist es Gift." ff. Ferner zeigt P. die Neigung, auf geistigem Gebiet die Irrung von der Wahrheit her zu begreifen. So den Aberglauben vom Glauben her; s. IX, 237: „Darum ist das allein zu verstehen in allen superstitionibus, dass sie aus dem Glauben kommen, welcher aus Gott ist, und also durch den Glauben und die Kraft, so Gott dem Glauben gegeben hat, geschehen;" IX, 231: „Es kann nicht einmal Schatten sein, auch so viel nicht, wenn du die Sonne nicht hättest, die da Schatten machte." S. sodann eine andere Wendung des Bildes, die aber einer Huser nicht in authentischem Text vorliegenden Stelle angehört, II, 32: „Wie der Schein von der Sonne über alle Dinge geht, und wie gutes und böses durch die Sonne wächst, so wachsen sie (die Schüler) auch durch das Licht der Natur. Und die Irrung nimmt sich aus wie die Nesseln, die auch wachsen aus dem Schein der Sonne." Das aber ist Paracelsus noch fern, das Feindliche als für den Weltprocess nothwendig zu fordern, wie es später J. Böhme that. — Die Entwicklungslehre hat sodann eine fundamentale Bedeutung für die Bestimmung der Stellung des Menschen. Bei

der Bildung des Menschen als des Schlussgeschöpfes ist der ganze Inhalt der Welt zusammengefasst, so dass alles, was an Elementen und Kräften im Makrokosmus anzutreffen ist, sich im Mikrokosmus wiederfindet. Diese alte Lehre erhält jetzt eine Anwendung auf das unmittelbare physische Dasein, sie findet sich nach verschiedenen Richtungen hier durchgeführt, und in solcher Durchführung wird sie entscheidend für Inhalt und Methode des paracelsischen Systems. Freilich will P. den Menschen nicht schlechthin abhängig von dem Weltprocess machen; was bei ihm vorgeht, vollzieht sich von Innen her aus seinem eigenen Wesen, so dass man vielmehr von einem Parallelismus als von einer Einheit beider Welten reden müsste; aber der Mensch ist wenigstens insofern an die grosse Welt auch innerlich gebunden, als ihr Dasein vorangehen musste, um seine Schöpfung zu ermöglichen. Die Welt erscheint als Vater, der Mensch als Sohn; der Sohn aber muss dem Vater gleichen.

Zwischen der Form des menschlichen Körpers und dem Bau der Welt findet genaue Analogie Statt, s. I, 117: „Die grosse Welt hat alle menschlichen Proportiones, Divisiones, Partes, Membra etc. wie der Mensch;" s. ferner I, 38. Die Gesetze der Gesammtwelt sind identisch mit den für den menschlichen Körper geltenden, das ist der leitende Gedanke der paracelsischen Medicin. Die Ernährung des Menschen ist nur begreiflich unter Voraussetzung jenes Verhältnisses zur Welt. S. I, 117: „Wenn der Mensch nicht dermassen gemacht wäre aus dem ganzen Kreis, aus allen Stücken, so könnte er nicht sein die kleine Welt, so könnte er auch nicht fähig sein anzunehmen, was in der grossen Welt wäre. Dieweil er aber aus ihr ist, alles das, was er aus ihr isset, dasselbig ist er selbst [1]). Denn aus ihr ist er, darum wird ers, und es wird ihn. — So nimmt der Leib des Menschen den Leib der Welt an, wie ein Sohn das Blut vom Vater; denn es ist ein Blut und ein Leib, geschieden mit der Seele allein, in der scientia aber ungeschieden."

---

1) So begegnet uns hier schon der vielbesprochene Satz: Der Mensch ist, was er isst; freilich in einem ganz anderen Sinne, als er später erhielt.

Wenn aber bei solcher Gleichheit von Mensch und Welt die Frage entsteht, von wo die Forschung ausgehen solle, so ist für Paracelsus die Antwort zweifellos. Es soll nicht die Welt vom Menschen, sondern der Mensch von der Welt her erkannt werden. Denn während uns das, was innerlich im Körper des Menschen vorgeht, verborgen ist, legt sich uns die äussere Welt sichtbar vor. I, 72: „Der Mensch wird erlernt von der grossen Welt und nicht aus dem Menschen. Das ist die Concordanz, die den Arzt ganz macht, so er die Welt erkennt und aus ihr den Menschen auch, welche ein Ding sind und nicht zwei." S. II, 140—141: „Von dem Aeusseren muss der Grund gehen, alsdann ist sichtbar und offenbar, was in ihm ist. Denn wie es aussen ist, also ist es in ihm auch, und was aussen nicht ist, das ist in ihm auch nicht," und ähnlich öfter. Dadurch erhalten wissenschaftliches Interesse und Methode der Forschung eine veränderte Richtung. Will der Mensch sich (d. h. hier zunächst seine physische Beschaffenheit) erkennen, so muss er in die grosse Welt hinausschauen. Sind ja doch nach einem, freilich nicht authentischen, aber jedenfalls im Sinne des P. gehaltenen Ausspruch (X, 27) „Alle creata Buchstaben und Bücher, des Menschen Herkommen zu beschreiben." „Die creata sind Buchstaben, in denen gelesen wird, wer der Mensch ist." Bei solcher Ueberzeugung verlegt sich der Schwerpunkt der Forschung in die draussen liegende grosse Welt, die herkömmliche scholastische Philosophie macht Platz der Erforschung der Natur. S. I, 330: „Wir achten auf Erden dem Menschen für leibliche Seligkeit nichts edler, als die Natur zu erkennen und von ihr als vom rechten Grunde zu philosophiren und wohl zu reden. Hingegen verachten wir die sinnliche Listigkeit, die sich philosophiam nennt, und ein gefärbtes Gedünken ist, wenn auch wohlgeblümt u. s. w."

Die Methode der Forschung wird nun, wie es überall geschieht, wo die Aufmerksamkeit vorwiegend durch die Aussenwelt in Anspruch genommen wird, die empirische. P. spricht sich dahin bei jeder Gelegenheit mit grösster Entschiedenheit aus. „Es ist von Nöthen, die Speculation zu verlassen und dem nachzugehen, was nicht aus Speculiren gezeigt

wird, sondern aus der Deutung und Darlegung. Darüber ist nun der Streit und Krieg, dass meine Gegner speculiren, und ich aus der Natur lehre" (II, 106). Er stellt bisweilen Philosophie und Speculation geradezu in Gegensatz (s. z. B. II, 113), er verwahrt sich überall gegen die „Phantasten", die „fliegenden Geister"; er spottet über die, welche fliegen wollen, ehe die Flügel gewachsen sind (II, 181) u. s. w. Ueberall verbindet sich mit dem Verlangen nach einer realen, über Meinungen und Schulgezänk erhabenen Wahrheit der Drang aus dem Engen in's Weite, aus der Studirstube in die freie Welt. Auch die Wanderlust des Paracelsus hängt eng damit zusammen.

Die auf der Entwicklungslehre beruhende engere Verbindung des Menschen mit der Welt bezeugt sich besonders in seinem Verhältniss zu den Thieren. Alles, was in ihnen lag, ist bei seiner Bildung zur Verwendung gelangt, daher können die Thiere als Väter des Menschen bezeichnet werden. Des Näheren stellt sich das Verhältniss so dar, dass, was bei den Thieren nach den Arten vertheilt ist, im Menschen zusammentrifft, so dass er das universale Thier genannt werden könnte. Dabei ist der eine Mensch diesem, der andere jenem Thier ähnlicher, s. namentlich IX, 3 ff. Diese Gedanken finden in der unbeglaubigten und wahrscheinlich unächten Schrift de fundamento scientiarum weitere Ausführung. Der Mensch kommt, nach der hier gegebenen Darlegung, mit den Thieren in der „viehischen" Vernunft überein, „keine Vernunft ist im Menschen, die nicht auch in Thieren sei" (IX, 436). Von den Thieren her soll sich der Mensch erkennen. Wenn wir demnach den Menschen thierisch nennen dürfen, so ist es jedoch (438) „gross irrig geredt, dass man ein Thier menschlich heisst". Denn der Mensch hat nicht bloss thierisches, sondern auch ewiges in sich.

Das ist auch die Ueberzeugung von Paracelsus selber. Der Mensch ist einmal ein thierisches Wesen, ein „Thier der Welt" und muss als solches in dem natürlichen Zusammenhange erfasst werden. „In der Natur muss der Mensch der Natur nachfolgen," wie dies eine nichtbeglaubigte Schrift (s. X, 342) ausdrückt. Aber der Mensch ist nicht nur ein

Thier, sondern auch das Ebenbild Gottes, er nimmt daher Theil am göttlichen Geist, am übernatürlichen Licht. „Der Mensch ist mehr als die Natur. Er ist die Natur, er ist auch ein Geist, er ist auch ein Engel" (IX, 46). Daher hat er die Aufgabe, sich über das Thierische zu erheben, s. IX, 1: „Nun soll der Mensch kein Thier sein, sondern ein Mensch. Soll er nun ein Mensch sein, so muss er aus dem Geist des Lebens des Menschen leben, und also hinwegthun den viehischen Geist." Er hat nicht eine unveränderlich gegebene Natur, sondern er kann durch die Vernunft weiter gelangen. S. I, 367: „Aber ein anderes ist zu erkennen, dass dem Ewigen der Verstand gegeben ist, dass sie nicht sollen leben in ihrem angebornen Wesen, wie die Steine und Holz, die aus ihrer Natur, Wesen und was ihnen eingeboren ist, nicht kommen, so verharren bis zum Ende der Schöpfung. Der Mensch aber soll nicht also in sich abschliessen, sondern leben nach dem er in sich ein Urtheil hat, das ist das Ewige. Denn solches Urtheil ist ihm nur darum gegeben, dass er den Leib nicht lasse gewaltig sein, sondern die Vernunft und den Geist." Darum ist es im Sinne unseres Forschers gesprochen, wenn das durch Huser nicht beglaubigte erste Buch der philosophia sagax mit den Worten schliesst (s. X, 244): „Darum obwohl mit der Natur angefangen wird, so folgt doch nicht aus dem, dass in der Natur soll aufgehört werden, und in ihr bleiben, sondern weiter suchen und enden in dem Ewigen, das ist im göttlichen Wesen und Wandel."

Den besonderen Lebensinhalt des Menschen weiter zu verfolgen, liegt ausserhalb unserer Aufgabe, nur das müssen wir anführen, dass auch auf diesem Gebiete sich der Einfluss der Lehren von der Entwicklung und fortschreitenden Bewegung der Welt geltend macht. Namentlich wird die Ansicht vom Werth der Geschichte und vom Verhältniss der Gegenwart zur Vergangenheit dadurch bestimmt. Wie die Welt von ihrem Anfang bis zum Ende verschiedene Epochen durchläuft und darin stets Neues erlebt und Neues hervorbringt, so werden auch dem Menschen immer neue Aufgaben und neue Kräfte gegeben, jeder Augenblick hat seinen eigenthümlichen Inhalt. Es kann daher nicht genügen, sich an

die Vergangenheit anzuklammern, sondern das Leben muss in die Gegenwart gestellt werden. Mit solcher Ueberzeugung vertheidigt Paracelsus auch sein eigenes Thun, sein Abwerfen aller Autorität. Er meint II, 160: „Dieweil der Himmel für und für im Licht der Natur ingenia, neue inventiones, neue artes, neue aegritudines gebiert und macht, sollen nicht dieselben auch gelten? Was nützet der Regen, der vor tausend Jahren ist gefallen? Der nützet, der jetzt in der Gegenwart fällt. Was nützet der Sonne Lauf vor tausend Jahren das jetzige Jahr? — Da ein jeglich Ding nach seiner Zeit in seine eigne monarchiam gesetzt ist, so sollen wir für das Jetzige sorgen, nicht für das Vergangene, und eine jegliche monarchia ist versorget mit vollkommenem Licht der Natur." Daher ist es verkehrt, nur einer Zeit und einzelnen Menschen Weisheit zuzuschreiben. S. IX, 174: „Die Weisheit Gottes ist nicht Einem Manne allein gegeben, sondern vielen. Darum ist nicht Einer allein Meister, sondern andere auch." VIII, 204: „Darum nicht zu glauben ist Einem allein auf sein Wort, dieweil der Geist geistet, wo er will, das ist, nicht allein in Einem, auch im Zweiten und Dritten." Ja weil die Verhältnisse sich gegen früher geändert haben, ist es geradezu unverständig, lediglich das Frühere gelten zu lassen. S. II, 168: „Darum kann der Arzt damit nicht auskommen (»sich behelfen«), der da spricht, ich komme aus mit den Büchern, die vor zweitausend Jahren geschrieben sind. Es sind nimmermehr dieselbigen causae." Paracelsus schüttet die Schaalen seines Spottes aus über die „Schriftweisen" (I, 6), die sich „irdische Götter" dünken, über das Lernen aus „papierenen Büchern", statt aus den „Hauptbüchern des natürlichen Lichtes" (z. B. II, 192, 195). Er meint IX, 229: „Wir sollen uns nicht zu Affen und Meerkatzen machen, die das nachthun, was wir thun," und bezeichnet den geradezu als einen blinden Menschen, der nicht sehen wolle, „was gross vor seinen Augen umschwebt alle Tag" (IX, 231).

Solche Ueberzeugungen finden ihren Weg auch in die einzelnen Gebiete. Sein Wirken als Naturforscher und Arzt rechtfertigt Paracelsus damit, dass neue Krankheiten aufgetreten seien, die neue Namen und neue Mittel erforderten.

II, 163: „Also will ich mich defendirt haben, dass ich billig eine Medicin nach der monarchia hervorbringe und an den Tag thue." Die Handwerke und Künste haben sich alle mächtig vervollkommnet. S. IX, 165: „Nicht auf Einmal legt Gott alle Dinge vor, sondern mit der Zeit alle mal etwas." 167: „Mit der Zeit hat Gott die Dinge geschärft, gebessert und zum höchsten gebracht, je länger je mehr." Auch in den gesellschaftlichen Einrichtungen, in Sitten und Rechtsordnungen kann nicht alles nach Einer Zeit bemessen werden, denn es treten neue Lagen ein, die neue Formen verlangen. Würden z. B., frägt er, eben im Interesse der Moral die Ehegesetze so bleiben können, wie sie sind, wenn sich das numerische Verhältniss der Geschlechter erheblich änderte (s. IX, 172)? „Darum so müssen dieselbigen Präcepten gemacht werden nach der Zeit, aufgehoben, und andere an die Statt. Denn die Leute sind gleich fähig, diese oder jene praecepta anzunehmen —. Darum so ist es nichtig, die Dinge als ewig hinzustellen; denn was kann der Mensch ewig's machen auf Erden oder aufrichten? — Ein jeglichs ewig annehmen ist eine Narrheit. Die Dinge gehen aus der Zeit, und niemand ist über der Zeit, sondern nur unter ihr" (IX, 172—173). Dabei geht aber die Ueberzeugung unseres Forschers dahin, dass das Neue nicht bloss ein Anderes, sondern auch ein Besseres sei, er glaubt bestimmt an einen Fortschritt („Fürgang") in der Bewegung. „Das muss man bedenken, dass wir alle je länger je schärfer werden, und dass uns Gott je länger je höher lehrt, und je näher dem jüngsten Tag, je mehr Gelehrtheit, Schärfe, Weissheit, Vernunft erstehen wird" (IX, 174).

Solche Ueberzeugung birgt die Gefahr, den besonderen Inhalt der einzelnen Zeiten zu etwas bloss relativem zu machen, ewige Wahrheiten zu leugnen und damit den inneren Zusammenhang des Ganzen aufzuheben. Dieser Gefahr entgeht aber Paracelsus, indem er die Gebote Gottes als ewig und unwandelbar hinstellt und den Inhalt der Offenbarung als einen ein- für allemal gegebenen aufnimmt. Auf religiösem Gebiet kann daher nicht eigentlich von Fortschritt die Rede sein; die Wahrung der Selbstständigkeit der Gegenwart

verlangt hier nur die Entfernung alles Aeusserlichen, womit frühere Zeiten den Kern verhüllt haben. Solches überlieferte Aeusserliche ist nur eine Hemmung, wir sollen vielmehr die Wahrheit unmittelbar ergreifen, es muss „mit Herzen vom Herzen gehen“ (IX, 230). Wie aber im System des Paracelsus die ewigen Wahrheiten einen festen Punkt in dem Wandel des geschichtlichen Lebens bilden, so weisen sie den Menschen in eine geistige Welt, die jenseits des sinnlichen Daseins liegt. Hier kann von Entwicklung nicht mehr die Rede sein.

Jena. R. Eucken.

Reine Logik von Dr. *J. Bergmann*. Berlin, E. S. Mittler und Sohn 1879. (VIII, 434 S.) 8°. [Allgemeine Logik. In zwei Theilen. Erster Theil.]

Indem Referent an die Besprechung von Bergmann's Logik herangeht, empfindet er doppelt schwer einen Uebelstand, den er auch sonst schon zuweilen schmerzlich empfunden hat, nämlich dass von ihm noch kein Handbuch der Logik in mindestens 2 Bänden von je 1000 Seiten Grossoctav im Druck existirt. Wie bequem könnte er's haben, dürfte er gleich am Eingang seiner Besprechung bemerken: M. L. bedeutet meine metaphysische Logik, Berlin 1895! Dann brauchte er nur bei jedem einzelnen erörterten Punkte zu sagen: cf. M. L. Cap. 95 oder M. L. S. 1385. Stände es nun in M. L. anders, als beim Autor, so wäre der zu besprechende Autor damit ganz ausreichend widerlegt; stände es dort ebenso, so hätte derselbe wenigstens das Unrecht begangen, die Sache, die offenbar schon abgemacht war, ganz unnöthigerweise noch einmal erörtern zu wollen; stände aber in M. L. gar nichts darüber, so wäre damit erwiesen, dass die Sache eigentlich gar nicht in die Logik hineingehört, also überflüssiger Ballast ist.

Leider kann Referent wegen des obbemeldeten Uebelstandes so nicht verfahren. In seiner Situation reicht es auch nicht hin zu sagen: ich begreife nicht, wie der Autor dies oder jenes thun oder sagen kann, um den Autor widerlegt

zu haben, und der an sich schwerwiegende Vorwurf, dass der Autor sich untersteht, über eine Frage der logischen Wissenschaft anderer Ansicht zu sein als der Referent, kann unter diesen Umständen kaum dafür angesehen werden, den Autor zu vernichten.

Es bleibt also dem Referenten kaum etwas anderes übrig, als an dem zu besprechenden Buche in einfacher Berichterstattung diejenigen Seiten hervorzuheben, die ihm die wesentlichste Eigenthümlichkeit desselben auszumachen scheinen, und wenn das Glück gut ist, einige kritische Bemerkungen daran zu knüpfen, die etwa zu weiterer Erwägung der Schwierigkeiten des Gegenstandes eine bescheidene Anregung zu geben sich vermessen dürften.

Die beträchtliche Anzahl von Bearbeitungen der Logik, die nur in Deutschland im letzten Jahrzehnt erschienen sind, und von denen jede ihren eigenthümlichen Weg einschlägt, jede zu eigenthümlichen Resultaten gelangt, beweist jedenfalls dies eine, dass die logischen Fragen bei uns im Flusse sind, dass fester Boden auf diesem Gebiete nur erst gesucht wird, dass die logische Wissenschaft zu einem auch nur vorläufigen Abschluss, in dem die nach tieferer Begründung ihres logischen Bewusstseins strebenden Zeitgenossen sich einverstanden erklären könnten, bei weitem noch nicht gelangt ist. Unter diesen Umständen muss man davon absehen, von einer neu erschienenen Logik ein Ganzes einer in sich abgeschlossenen, allseitig befriedigenden Lehrform fordern zu wollen. Was man mit Recht verlangen darf, ist dies, dass das neue Buch auch neue Anregungen von beträchtlichem Werthe bringe, dass es in der Einzeluntersuchung den eindringlichen Scharfsinn des echten Logikers zeige, und in der Gesammtanlage eine fundamentale Anschauung von den hauptsächlichsten Problemen der Logik consequent und in fruchtbarer Weise durchführe. Stellt man die Anforderung so, so steht Referent nicht an, die Reine Logik Bergmann's für einen sehr werthvollen und förderlichen Beitrag zu der Fortbildung der logischen Wissenschaft und zur Praecisirung ihrer einzelnen Probleme zu erklären. Freilich muss sich Referent von vornherein das Recht vorbehalten, über die Anlage der Logik im Ganzen und über

die Auffassung der zur Erörterung gelangenden Einzelheiten mit dem Autor wesentlich zu differiren.

Die Veränderung, welche in der Auffassung von Wesen und Aufgabe der Logik seit lange eingetreten ist, ist doch zuletzt auf die metaphysische Richtung Kant's und seiner Nachfolger zurückzuführen, durch die das Denken und seine Formen in die innigste Berührung mit dem Inhalte der für uns seienden Welt gebracht wurden. Dieser metaphysischen Grundauffassung gegenüber ist es eine ganz secundäre Frage, ob jenseits der für uns seienden, durch die Formen unseres Anschauens und Denkens beherrschten Welt noch eine unserem Denken unzugängliche nur an sich seiende Welt anzunehmen ist. Mit dieser Welt könnten wir eben nie etwas zu schaffen haben; sie könnte uns weder in unserer Sinnlichkeit noch in unserm Verstande jemals berühren. Die Welt, die für uns ist, gehorcht den Gesetzen unseres Verstandes; das Denken kann also keine leere Form sein, kein äusseres Hülfsmittel, um an ein seiner eigenen Natur nach ganz andersartiges Object heranzukommen. Gegenstand sein heisst gedacht sein, in den Formen des Denkens sein, und Denken heisst subjectives Ergreifen des in der Form der Denkbarkeit vorhandenen Objects. Der Kantische Apriorismus ist eine sorgsame und scharfsinnige Durchbildung der Leibnizischen Lehre von dem sich selber angeborenen Intellect; der Sensualismus von Locke bis Hume ist für Kant nicht mehr als eine äussere Anregung gewesen; zu den positiven Resultaten des Kantischen Denkens hat er so gut wie nichts beigetragen. Will man der Genesis der kritischen Lehre nachgehen, so muss man ihre Wurzeln bei Leibniz aufsuchen.

Es scheint nicht leicht möglich, dass ein ernsthafter deutscher Denker die von Kant gelegten Grundlagen völlig verlasse. Danach aber ist das Denken wesentlich metaphysischer Natur. Es mag ja eine formale Logik daneben bestehen können, wie es bei Kant wirklich der Fall war; aber sie kann nicht beanspruchen, die ganze Wissenschaft vom Denken zu erschöpfen oder auch nur das eigentliche Wesen des Denkens zu bezeichnen. Die Logik aber ist Lehre vom Denken überhaupt, nicht bloss von einer Seite am Denken oder gar von dem nur

Aeusserlichen, was sich am Verfahren des Denkens beobachten lässt. Die Untersuchungsweisen wie die Resultate der Kritik der reinen Vernunft, welche die erfahrbare Welt im wesentlichen als ein Product des Denkens erkannte, hatten eine völlig veränderte Auffassung der Logik zur nothwendigen Consequenz. Die wirkliche Intention der Kantischen Lehre ist durch die metaphysische Logik seiner Nachfolger ausgeführt worden, in welcher das Meiste, was sich in der herkömmlichen Logik von Lehrbuch zu Lehrbuch fortschleppte, sich als staubiger Schultrödel von ausgesprochenem Modergeruch darstellen musste. Die consequenteste Form freilich, in welcher die Verschmelzung von Logik und Metaphysik sich geschichtlich dargestellt hat, die Logik Hegel's, darf bei allem Verdienstlichen, was ihrer grossartigen Conception und ihrem sorgfältig durchgebildeten Detail nicht bestritten werden kann, doch entfernt nicht als ein Abschluss, sondern immer nur als ein Ansatz gelten, aus dem zum Theil auch gelernt werden kann, wie die Aufgabe nicht zu lösen ist und welcher Weg sicher nicht zum Ziele führt.

Jedenfalls darf man behaupten, dass diejenige Art Logik, welche im rein Formalen eines äusserlichen Verfahrens den nöthigen Aufschluss über das Wesen des Denkens geben zu können glaubt, seit Hegel völlig antiquirt ist. Die herkömmlichen Lehren über Begriff, Urtheil und Schluss und zumal die kümmerlichen Difteleien der Syllogistik bieten nicht mehr das Interesse ernsthafter Wissenschaft, so nützlich sie sein mögen, die Köpfe „auszuputzen". Die am aller unmetaphysischsten denken, ziehen wenigstens die Fragen nach der psychologischen Entstehung unserer Vorstellungen und Begriffe in die Logik hinein und untersuchen dann wohl, was an Raum und Zeit, Ding und Eigenschaft, Substanz, Causalität und Zweck, wie sich die Vorstellung davon auf Grund der Erfahrung in uns gebildet hat, der eigenen Natur der Objecte entsprechendes vorhanden sein mag. Daneben nimmt das herkömmliche Gerümpel der Lehre vom Urtheil und gar der Syllogistik einen sehr bescheidenen Platz ein, wo es nicht ganz über Bord geworfen wird.

Bergmann's Logik, — um uns nunmehr zu ihr zu wenden, — ist in jedem Sinne eine Logik von moderner Art. Freilich

die neuesten Moden macht sie nicht mit, und vom „Algorithmus" der Logik, von der ganzen „mathematischen Logik", die ebenso wenig von Mathematik als von Logik an sich hat, weiss Bergmann nicht viel zu erzählen. Auch sonst rühmt er sich, der überkommenen Logik gegenüber conservativer zu sein, als viele von den Neuesten, und wem es Spass macht, der kann hier in der That die Lehre von den Folgerungen und den Schlüssen, im wesentlichen in ihrem herkömmlichen Bestande, nicht ohne neue Gesichtspunkte, aber mit der nunmehr auch schon alten Symbolisirung durch Kreise in aller Ausführlichkeit auf etwa 150 Seiten als eine Lehre von der „formalen Wahrheit" vorgetragen finden.

Das Unterscheidende und Auszeichnende des Buches liegt doch in andern Dingen. Die Logik Bergmann's stellt sich von vorn herein die Aufgabe, dem Denken auf seinem Wege nachzugehen, zu zeichnen, wie sich das Erkennen bildet, das Verhältniss des Denkens zu seinem Object zu untersuchen. Nicht bloss um die formale Richtigkeit des Verfahrens kümmert sich diese Logik; sie legt auch den Sinn der materialen Wahrheit dar als des Zweckes, um dessen willen gedacht wird, und leitet daraus die Mittel, das Verfahren des Denkens, als das Formale ab. Damit wird denn diese Logik zur Erkenntnisstheorie, indem sie sich zugleich von sensualistischen Beimischungen ziemlich rein erhält, und sie geht in die metaphysische Untersuchung über die Natur des Objectes und über das Verhältniss des Denkens zum Object über, ohne das formal Logische daranzugeben oder es mit dem Metaphysischen unklar verfliessen zu lassen. Bergmann hält fest an der productiven Natur des subjectiven Denkens; das Denken erzeugt sich sein Object; aber die moderne Vornehmheit des Skepticismus bleibt ihm fern. Das Ziel des Denkens ist das Erkennen. Erkennen, lehrt er, ist das Denken, wo das Gedachte mit dem Sachverhalte übereinstimmt; das heisst aber, das Gedachte ist wahr. Es gibt nicht bloss formale Richtigkeit, es gibt auch materiale Wahrheit des Denkens. Ein Gedachtes, welches allen Forderungen der Logik entspricht, hat materiale Wahrheit.

Bergmann bezeichnet die Logik als Theorie der Denk-

kunst, als Kunstlehre des Denkens und damit zugleich des Erkennens; sie ist ihm die Lehre von einem Idealen, Seinsollenden, eine normative Wissenschaft, wie auch andere sich wohl ausdrücken, nicht eine Physik, sondern eine Ethik des Denkens. Die Thatsache des Irrthums und des Nachdenkens beweise, dass das Denken von seinem Zwecke auch abweichen kann, dass es Sache der Willkür ist, die Abweichung zu vermeiden, dass es eine lehrbare Technik des Denkens gibt. — Wir wollen dabei die Bemerkung nicht unterdrücken, dass uns Logik in diesem Sinne ein vergebliches Unternehmen scheint. Das Denken ist nicht lehrbar, das Innehalten des rechten Weges nicht so ganz Sache freier Willkür, das Denken überhaupt weder gegen das Subject noch gegen das Object so äusserlich, dass es eine Technik des Denkens geben könnte. Andererseits, gäbe es eine solche Kunstlehre und technische Anweisung zum Denken, so würde man dieselbe kaum eine Wissenschaft nennen können. Wissenschaft ist Erkenntniss dessen was ist, mit dem Charakter der Allgemeingütigkeit und Nothwendigkeit. Alle Praxis aber erlaubt nur eine Regel, einen in der Mehrzahl der Fälle gültigen Durchschnitt des Zweckgemässen und Anwendbaren; darum liegt praktische Anleitung, so sehr sie sich auf „rationelle" Erwägungen berufen mag, und eigentliche Wissenschaft, völlig auseinander. Also wird wohl Logik das sein, als was sie bei Bergmann auch thatsächlich behandelt wird, nicht ein Inbegriff von Regeln wie man denken soll, sondern eine Darlegung der vernünftigen Natur des Denkens, wie wirklich gedacht wird und von je gedacht worden ist, und wie das Denken vermöge seiner eigenen immanenten Natur aus der Natürlichkeit heraus sich zur Vernünftigkeit wirklich entwickelt.

Der Verfasser unterscheidet innerhalb der Logik zwei Theile als die reine Logik und die angewandte Logik. Jene ist die Lehre vom Denken als Denken, diese die Lehre vom Denken als Erkennen. Die reine Logik, die den ersten vorliegenden Theil der Logik ausmacht, handelt von den Normalformen des Urtheils und darnach auch von den Formen der Folgerungen und Schlüsse, also davon, wie die Urtheile gegenseitig ihre Wahrheit verbürgen können. Die angewandte Logik ist als Lehre vom Wissen die Lehre vom Begriff; denn

der Begriff ist die Summe unseres Wissens vom Gegenstande. — Auch hier vermögen wir uns dem Verfasser nicht anzuschliessen. Wenn das Wissen nicht schon im Urtheilen liegt, so kann es auch nirgends anderswo liegen. Sollen Folgerungen und Schlüsse irgend einen Sinn haben, so zeigen sie, wie aus dem Wissen um das Eine das Wissen um das Andere folgt. Ein Urtheilen gibt es nicht ohne Begriffe; mindestens setzen Urtheile und Begriffe sich gegenseitig voraus. Begriffe als solche enthalten gar kein Wissen; erst im Urtheilen liegt das Wahre oder Falsche. Thatsächlich kommt auch unser Verfasser um die Lehre vom Begriffe schon in diesem ersten Theile keineswegs herum. Er nennt den Begriff nur nicht Begriff; er behilft sich mit der Bezeichnung desselben als „constituirendes Merkmal". Darüber aber scheint er, wenn wir recht verstanden haben, in mehr als blossen Panlogismus, geradezu in eine Art von logischem Fatalismus zu gerathen, wenn z. B. durch das constituirende Merkmal alle ergänzenden mitgesetzt sein sollen, oder wenn Uebereinstimmung einer Vorstellung mit sich selbst, also Widerspruchslosigkeit, auch Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Sachverhalte sein soll u. dgl. mehr. Da hat doch wohl Leibniz mit seiner Unterscheidung der nothwendigen von den thatsächlichen Wahrheiten das Richtigere gesehen.

Indem für den Verfasser die reine Logik die Lehre von der Bedeutung der Urtheile und die von der Wahrheit der Urtheile umfasst, so wird eben dadurch die Logik zu einer Theorie der Erkenntniss. In dem Urtheil erkennt er zweierlei: erstens eine Vorstellung und zweitens die Entscheidung über ihre Richtigkeit, eine Entscheidung, von der der Verfasser sagt, dass sie nicht ohne den Einfluss des Willens gefällt wird, ohne dass doch weiter diese Erkenntniss für die Gestaltung der Lehre vom Urtheil von erheblichem Einfluss wäre. Die Vorstellung selbst aber führt auf ein Einfacheres zurück. In der Vorstellung wird gewissermaassen versuchsweise aus dem Complexe von Merkmalen ein einzelnes herausgehoben und einem Subject als Prädicat beigelegt. Jener Complex ist nun gegeben in der Anschauung, und die Vorstellung ist somit eine Analyse der Anschauung. Die An-

schauung selber ist das schlechthin Ursprüngliche; sie erst schafft den Gegenstand und damit das Sein; denn das Sein ist die Gegenständlichkeit selbst. Somit bilden diese drei zusammen das Denken: die ursprüngliche Synthese des Anschauens, welche eine Mehrheit in die Einheit eines Dinges zusammenfasst und diese Einheit mit dem Ich und mit den anderen Dingen in die höhere Einheit der Welt hineinsetzt; sodann die in der Vorstellung sich vollziehende Analyse des durch den Act des Anschauens im Geiste gesetzten bleibenden Besitzes; endlich die im Urtheil an der Vorstellung geübte Kritik. Darnach gibt es nun also Dinge als Producte der Anschauung und Merkmale der Dinge als Producte der Vorstellung, aber keine Merkmale der Merkmale, und nur auf dem Wege der Fiction kann ein Merkmal als ein Gegenstand behandelt werden. Gegenständlichkeit, Dingheit, Substantialität, Sein, Dasein, Existenz sind gleichbedeutende Wörter, — was mindestens dem Sprachgebrauche nicht entspricht und auf eine Vermischung berechtigter Unterscheidungen hinausläuft, — und weiterhin erweist sich, dass Ichheit, Selbstanschauung, Selbstproduction auch wieder nichts anders sind als Gegenständlichkeit u. s. w. Auch das Ich ist nicht gegeben, sondern in der Anschauung producirt durch Zusammenfassen vieler Zustände in der Form der Ichheit. Das Ich ist das sich producirende Anschauen selbst. Das Anschauen bezieht sich nur auf Gegenwärtiges, und nur auf das eigene Ich. Vom fremden Ich habe ich nur eine mittelbare Anschauung, indem ich das eigene Ich in die fremde Situation versetze. Die Existenz des Ich ist eine Thatsache, die keines Beweises bedarf; denn das Ich macht eben selbst seine Existenz zur Thatsache. Im Sinne des Verfassers könnte man sagen: Ich schaue an, mithin so bin ich, und zwar eben durch dies mein Anschauen. Realsein heisst angeschaut werden; nur das Ich kann angeschaut werden, also hat nur das Ich Realität. Ding und Ding an sich ist dasselbe. Was nicht an sich ist, ist nicht wirklich, ist also auch kein Ding. Mindestens ein Ding an sich, ein Reales muss es geben, nämlich das Ich; gäbe es kein Ich, so gäbe es gar kein Sein. Körperlichkeit ist blosse Phaenomenalität, die Materie entsteht uns erst durch Deutung

unserer sinnlichen Affectionen. Was an sich ist, ist auch für sich, aber durchaus nicht für anderes. Die Wesen, von denen wir Affectionen erfahren, sind immateriell, sind sich selbst Ichs, wenn auch in der dunkelsten Weise, eine an sich seiende Welt der Monaden. Der Realität und der Phaenomenalität gemeinsam ist die Idealität, d. h. das Gebundensein an die Anschauung, durch welche allein es überhaupt Gegenständlichkeit gibt. Freilich dass ich nicht das einzige existirende Wesen bin, glaube ich nur; aber ein Widerspruch ist nicht darin enthalten. Das Ich vermag uns ganz wohl das Ding an sich, andere Ichs und auch Körper zu repräsentiren, sofern wir ihnen Selbstanschauung zuschreiben, wenn wir ihnen auch das höhere Leben des Ich bestreiten.

Die kühne Entschlossenheit dieses subjectiven Idealismus, der weiter darauf hinausgeht, eine reale Welt sich selbst anschauend producirender Wesen, ja die Welt selbst als ein absolutes Ich zu setzen, und der gleichmässig an Fichte, an Leibniz, an Berkeley anklingt, kann nicht verfehlen, eine Stimmung des Respects hervorzurufen. Einige nicht leicht zu lösende Schwierigkeiten scheinen indessen dabei vorhanden zu sein. Zunächst fällt uns auf, dass dieser ganze Process vom Anschauen durch das Vorstellen zum Urtheilen doch eigentlich nur wie eine Geschichte erzählt, wie eine Thatsache dargelegt, nicht aus seinen Gründen abgeleitet wird; als Thatsache müssen wir es auch hinnehmen, dass das Anschauen productiv ist, dass es die Dinge in die eine Welt setzt. Ferner, wenn vor der Anschauung nichts vorhergeht, so ist es unmöglich, auch nur ein ungeordnetes Empfindungsmaterial für die anschauende Synthese vorauszusetzen. Damit man davon sprechen, prädiciren könnte, müsste es selbst schon angeschaut und gegenständlich sein. Die Affectionen, die wir erfahren, würden das ganz Undenkbare, und da Realität Gegenständlichkeit bedeutet, das aller Realität Entbehrende, etwas durchaus Räthselhaftes und Widerspruchvolles sein, etwa wie das Kantische Ding an sich, auf das keine Kategorie des Denkens soll angewendet werden können. Wenn aber das an sich und für sich seiende Reale niemals für anders sein kann, so ist es unbegreiflich, wie wir davon Affectionen er-

fahren können. Der Satz sodann, dass es keine Merkmale von Merkmalen gibt, scheint eine contradictio in adjecto. Denn mindestens das eine Merkmal wird doch damit dem Merkmal beigelegt, dass es kein Merkmal habe. Uebrigens mag es wahr sein, dass wir, wenn wir von Lebhaftigkeit der Farbe sprechen, dabei nicht sowohl von der Farbe als von dem farbigen Körper prädiciren; aber schwer möchte es sein, in diesem Sinne das eigentliche Subject zu finden zu Sätzen wie $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$.

Zweifelhaft erscheint es, ob die Function eines versuchsweisen Prädicirens, die Bergmann als Vorstellen bezeichnet, das Recht in Anspruch nehmen darf, als eine besondere, vom Urtheil völlig getrennte Function zu gelten. Das Interesse, den durch die Anschauung gewonnenen Gegenstand auf diese Weise zu analysiren, ist doch kaum vorhanden als zum Behuf eines mindestens problematischen Urtheilens, und so möchte denn alles, was der Verfasser in der Lehre vom Vorstellen vorträgt, andern eher in die Lehre vom Urtheil zu gehören scheinen. Eine Prädicirung ohne Qualität und Modalität ist weder Prädicirung noch sonst ein nachweisbarer geistiger Act.

Der Verfasser unterscheidet singuläre und allgemeine Vorstellungen einerseits, Existenzial- und Attributivvorstellungen andererseits und leitet daraus, indem er den Vorstellungsformen eine metaphysische Grundlage in der Natur der Gegenstände zuschreibt, zwei Paare von Kategorien ab: Individuum und Gattung, Sein und Etwas-sein. Die Allgemeinvorstellung übt eine repräsentirende Function. Sie entsteht, indem von individuellen Merkmalen abgesehen wird, dagegen andere Merkmale als in der Form der Gegenständlichkeit enthalten oder ein anderes Merkmal nach sich ziehend gesetzt werden, und diese Allgemeinvorstellung ist dann der Repräsentant der Klasse, die das Merkmal gemein hat. Es bleibt dabei vieles dunkel, insbesondere wie ein Merkmal andere „nach sich ziehen" kann. Ist damit eine Causalität gemeint, die in der Natur der Gegenstände ihr Vorbild hat, so ist die Allgemeinvorstellung jedenfalls mehr als bloss Repräsentant, und ihr Verhältniss zu den Gegenständen würde ganz anders zu bezeichnen sein.

Die mit einem ungemeinen Aufwand von Scharfsinn durchgeführte Erörterung über die Bedeutung der Copula, über constituirende und ergänzende Merkmale, über tautologische und heterologische Prädicirung scheint uns an dem Uebelstande zu laboriren, dass sich der Verfasser wie die Logiker überhaupt pflegen allzu eng an die zufälligen Ausdrucksformen der Sprache angeschlossen hat. In den allerseltensten Fällen ist das grammatische Subject des Satzes auch das logische Subject des Urtheils. In dem Satze: der Himmel ist blau, ist offenbar nicht der Himmel das logische Subject, sondern die Farbe des Himmels, und wenn jemand sagt: der Hund bellt, so kann das logische Subject je nach dem Zusammenhange ein sehr verschiedenartiges sein; das eine Mal ist der eigentliche Gegenstand der Aussage der Stimmklang des Hundes, das andere Mal die augenblickliche Thätigkeit des Hundes; oder auch der Satz heisst: die Gehörswahrnehmung des Redenden ist Hundegebell, oder das die Aufmerksamkeit herausfordernde äussere Ereigniss, oder auch das Zeichen, woraus ich auf ein anderes Ereigniss schliesse, ist Hundegebell u. s. f. Wir glauben, dass die Auffassung des Verfassers von dem Verhältniss von Subject und Prädicat durch den Rückgang von der Sprache auf das durch sie eigentlich Gemeinte und nur uneigentlich Ausgedrückte in allen Stücken eine wesentliche Modification erfahren haben würde. In keinem möglichen Falle ist die grammatische Copula der Ausdruck der Identität von Subject und Prädicat, weder in dem Sinne wie es der Verfasser will, noch in irgend einem andern Sinne. Wo geurtheilt wird, da wird nicht gleichgesetzt, sondern determinirt. Uebrigens gilt insbesondere auch von der Behandlung der problematischen und der hypothetischen Sätze dasselbe, dass Bergmann wie andere Logiker durch die Aehnlichkeit des sprachlichen Ausdrucks verleitet logisch völlig Getrenntes und Heterogenes mit gemeinsamem Namen bezeichnet und sich damit Schwierigkeiten bereitet, die sachlich nicht begründet sind und an denen er ein ausserordentliches Maass von Scharfsinn ohne eigentliche Frucht zu verschwenden scheint.

Indessen, es würde ganz unmöglich sein, in weiterer

Berichterstattung dem Verfasser in die Einzelheiten der logischen Lehren vom Urtheil und vom Schlusse folgen zu wollen. Weder liessen sich die zum Theil höchst eigenthümlichen Auffassungen des Verfassers, z. B. von den Principien der Identität und des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des Grundes, in der hier nöthigen Kürze charakterisiren, nachdem wir schon so viel Raum in Anspruch genommen haben, noch könnten wir den Einspruch, den wir an vielen Stellen erheben möchten, an dieser Stelle auch nur einigermaassen ausreichend begründen. Vielleicht ist es uns indessen gelungen die Richtung anzudeuten, in welcher der Autor die Aufgabe der Logik zu lösen versucht hat, und in den bei logischen Fragen interessirten Lesern die Begierde anzuregen, zu erfahren, wie im einzelnen der Verfasser seine fast durchaus neuen und überraschenden Gesichtspunkte durchzuführen vermocht hat. Bergmann's Logik ist jedenfalls des eingehendsten Studiums würdig und lohnt die auf solches Studium verwandte Mühe, wenn auch nicht durch abschliessende Resultate, die jedermann leicht geneigt sein wird sich anzueignen, so doch durch die unter bestimmtem Gesichtspunkt vorgenommene Vertiefung der Probleme und durch die Anregung, die eine so scharfsinnig geführte Untersuchung immer gewährt, auch abgesehen von ihrem mehr oder minder annehmbaren Resultate.

Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Von *Otto Liebmann*. Zweite beträchtlich vermehrte Auflage. Strassburg, Karl J. Trübner, 1880. (VIII u. 680 S.) 8°.

Unter den Abhandlungen, die in der zweiten Auflage dieses Buches dazu gekommen sind, scheint mir die über die „Association der Vorstellungen" handelnde die meiste Aufmerksamkeit zu verdienen. Auch hier wieder zeigt es sich, wie trefflich der Verfasser es versteht, die Probleme in einer gewissen vereinfachenden Weise zu behandeln, die Hauptpunkte von allen verwirrenden Beziehungen loszulösen und mit entschlossener Entschiedenheit herauszustellen, und wie

sehr er dabei doch ein offenes Auge für die Schwierigkeiten der Sache, für die Dunkelheiten, Lücken, Grenzen der verschiedenen Lösungen besitzt. Es wird wenige Köpfe geben, die in so hohem Grade geeignet wären, die Lösungen gewisser Fragen vorzubereiten, ihnen ihre Richtung anzuweisen. Ueber ein solches Vorbereiten freilich geht Liebmann meist nicht hinaus. Das kritische Bewusstsein von den Grenzen unseres Erkennens ist in ihm so stark, dass er sich scheut, nachdem er die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten sowohl in ihrer Berechtigung, wie in ihrer Einseitigkeit klargelegt hat, nun auch den zwischen ihnen hindurchführenden richtigen Weg vorzuzeichnen und der Sache auf den Grund zu gehen. Und doch möchte man sich von einem Denker mit so scharfem, reinem Blick und furchtlos kritischem Sinn dem Ziele so gerne näher entgegenführen lassen. — So weist auch der genannte Aufsatz in zwei entgegengesetzten Lösungsmöglichkeiten das Wahre und Einseitige nach; allein diese vorbereitende Dialektik ist zugleich das Ende der Untersuchung. Hegel's wegwerfendes Urtheil über die Vorstellungsassociationen sei ohne Zweifel einseitig, ebensowenig aber sei die Associationspsychologie in vollem Rechte; denn durch blosse Associationen lassen sich — wie in schlagender Weise bewiesen wird — nicht einmal alle fundamentalen Vorgänge der Erinnerung und Phantasie (S. 461 ff.), geschweige denn die logischen Functionen der Intelligenz (S. 467 ff.) in befriedigender Weise erklären. Besonders dankenswerth ist es, dass Liebmann die Associationspsychologie auf dem Boden, den sie vor Allem erschöpfend zu beherrschen glaubt, angreift. Er führt aus, wie gewisse Metamorphosen, denen das einzelne Erinnerungs- oder Phantasiebild unterliegt, sich darum durch blosse Associationsveränderungen nicht erklären lassen, weil die Associationspsychologie die Vorstellungen, gerade so wie die Atomistik ihre Atome, als feste, an Inhalt wie Umfang constante Grössen behandeln müsse. Er sagt mit Recht, es sei eine „kahle Behauptung, dass die lebendige Organik des Phantasielebens durch einen telegraphenartig klappernden Associationsmechanismus, ohne jede lenkende und gestaltende Function der

psychischen Entelechie hervorgebracht werde" (S. 466). Dagegen erfahren wir nicht, bis zu welcher Grenze principiell die Leistungsfähigkeit der Association reicht, und durch welche principiellen Unterschiede sich diejenigen Kräfte charakterisiren, die jenseits dieser Grenze das Seelenleben constituiren.

Ebenso bemerkenswerth sind die Ausführungen über die physiologische Begründung der Associationsphänomene. Liebmann ist der Ansicht, dass jede Zurückführung dieser Phänomene auf Functionen der Ganglienzellen und Leitungsfasern mit „vielleicht unüberwindlichen Bedenken" zu kämpfen habe. Jedermann, der sich von der Unmöglichkeit überzeugen will, die Vorstellungsassociationen als blosse Begleiterscheinungen von Gehirnprocessen, also von räumlich fixirten und auseinandergezerrten Vorgängen, aufzufassen, möge die Darlegung der beiden Schwierigkeiten nachlesen, die Liebmann „aus einem ganzen Walde entgegenstarrender Einwürfe" auswählt (S. 454 ff.). Er wird dann einsehen, eine wie bodenlose Versicherung es ist, dass, um die Vorstellungsassociationen vollständig zu erklären, es nicht im Geringsten erforderlich sei, ausser gewissen physiologischen Vorgängen auch noch besondere psychologische Processe anzunehmen (Wundt, Physiologische Psychologie S. 792); wie vielmehr die Associationen sich nur innerhalb eines in sich durchsichtigen, innerlich concentrirten Elementes, wo das Aehnliche und Entsprechende einander eo ipso ideell genähert ist, vollziehen können und man die physiologischen Processe nur für die unumgänglichen Bedingungen jener ideellen Vorgänge halten dürfe.

Ich habe bei Besprechung der ersten Auflage dieses Buches (Blätter für liter. Unterhaltung, 1878, Nr. 3) die philosophische Weise des Verfassers charakterisirt und zugleich hervorgehoben und ausgeführt, dass mir der Cardinalmangel dieses Buches darin zu liegen scheine, dass ihm eine scharfe erkenntnisstheoretische Grundlage fehle. Auf diesen Mangel bin ich dann auch in meinem Buche über Kant's Erkenntnisstheorie (Leipzig 1879, S. 182 ff.) zu sprechen gekommen. Ich will daher hier aus dem beiden Auflagen Gemeinsamen vor Allem einen Punkt ans Licht stellen, der von dem dort

zur Sprache Gebrachten abseits liegt und mit der eben besprochenen Abhandlung eine nahe Berührung hat.

Ich fasse den Aufsatz über „Gehirn und Geist" ins Auge. Aehnlich wie vorhin sucht Liebmann auch hier eine Lösung dadurch anzubahnen, dass er sich zuerst den nach einer gewissen Seite hinweisenden Gründen mit Lebhaftigkeit hingibt und dann das hieraus sich ergebende Resultat dadurch einschränkt und näher bestimmt, dass er die nach der entgegengesetzten Seite hinweisenden Gründe mit ebenso vorurtheilsfreier Empfänglichkeit auf sich wirken lässt. Zuerst drängt sich ihm aus solchen Daten, die der Materialismus für sich anzuführen pflegt, die Ueberzeugung auf, dass Gehirnthätigkeit und Geistesthätigkeit unzertrennlich sind (S. 516). Andererseits aber springt ihm, wie in dem vorhin betrachteten Aufsatze das Nichtzusammenstimmen der Gehirnvorgänge mit den Erscheinungen der Vorstellungsassociation, so jetzt die ungeheure Kluft zwischen den Molecularbewegungen im Gehirn und den logischen Gesetzen des Vorstellens und Denkens in die Augen. „Was haben Eiweiss, Kali und Phosphor in der Hirnsubstanz, was die Integrität beider Hemisphären mit der Logik zu schaffen?" (S. 531). Die Molecularbewegungen im Gehirn werden lediglich durch chemische, galvanische und andere Gesetze der körperlichen Natur bedingt; diese Gesetze haben aber mit den logischen Regeln unseres subjectiven Denkens ebenso wenig zu schaffen als mit den Gesetzesparagraphen des preussischen Landrechts (S. 543). Wenn blosse Naturgesetze das Denken hervorbrächten, so würde sich ebenso oft wie der Gedanke $2 \times 2 = 4$ auch der Ungedanke $2 \times 4 = 2$ einstellen können; denn warum sollte nicht eine Metathesis der jenem Gedanken entsprechenden materiellen Bewegungen eintreten können? Im Hirnmechanismus vollzieht sich das Wunder, dass etwas, was nach Naturgesetzen wirkt, doch solche Resultate hervorbringt, als ob es nicht nach Naturgesetzen, sondern nach logischen Gesetzen wirkte (S. 544 ff.). Liebmann kommt daher zu dem Schlusssatze, dass die Natur unendlich viel mehr sei, als sich der Physiker, der Chemiker, ja auch der Physiolog bei diesem Worte zu denken pflege (S. 552). Dem durchgängigen Natur-

mechanismus muss etwas eminent Logisches zu Grunde liegen, die Natur muss Vernunft haben, die verborgene Substanz der Natur muss etwas dem menschlichen Logos Analoges sein (S. 554 ff.). Auch sonst wird Liebmann zu ähnlichen Bekenntnissen gedrängt, so durch die Betrachtung der Organismen zu der Ueberzeugung, dass zu den physikalischen und chemischen Naturgesetzen noch „Bildungsgesetze", unsterbliche Gattungsideen, plastische Kräfte u. s. w. hinzukommen müssen (S. 330 ff.). Er stimmt dem Kerngedanken Hegel's von einer Weltvernunft, einer objectiven Weltlogik bei (S. 245; 267).

Diese Erörterungen Liebmann's scheinen mir besonders darum werthvoll zu sein, weil sie vorzüglich geeignet sind, den Köpfen, die keine principielle Schwierigkeit darin finden, die psychischen Vorgänge als schlechtweg secundäre Begleiterscheinungen von materiellen Bewegungen aufzufassen und dem Psychischen und Logischen jedwede primär wirkende Kraft abzusprechen, ein Licht aufgehen zu lassen. Ich habe es oft in Gesprächen erlebt, dass Leuten von naturwissenschaftlicher und sonstiger Bildung das Bewusstsein von dem Fundamentalunterschiede zwischen dem, was Jedermann in sich als Denkgesetz, als logischen Zwang erfährt, und der physikalischen Gesetzmässigkeit völlig fehlte; ja dass sie selbst dessen noch nicht inne geworden waren, dass die Innerlichkeit des Empfindens, das Insichsein des Bewusstseins etwas von der Ausbreitung des Raumes und der Bewegung toto genere Verschiedenes sei. Ganz naiv wird angenommen, Empfinden, Denken u. s. w. könne unmittelbar durch eine materielle Bewegung repräsentirt werden. Wenn irgendwie, so können solche Köpfe durch die helle, drastische Art Liebmann's aus ihrem Nebel erlöst werden.

Indessen lässt uns auch dieser Aufsatz auf halbem Wege stehen. Denn nachdem wir Liebmann bis zu dem angedeuteten Resultate gefolgt sind, drängt sich uns die Frage auf, ob die logische Künstlerin Natur einfach nur den innerlich zweckmässigen Hirnmechanismus, diese Maske des Logischen, erzeuge, und es nun diesem teleologisch hervorgebrachten Organe überlasse, die Vorstellungen als passive Begleiterscheinungen seiner eigenen materiellen Vorgänge entstehen

zu lassen, oder ob die Natur ungetrennt von dem Hirnmechanismus ein damit in principieller Uebereinstimmung befindliches, jedoch relativ selbstständiges Psychisches hervorbringe. In diesem Falle würde sich das Psychische zwar niemals von den materiellen Hirnvorgängen als seiner Bedingung losreissen können, doch aber würde es zugleich in dem Zusammenwirken mit ihnen eine ihm eigenthümlich zukommende, von ihm selbst ausgehende bestimmende Kraft geltend machen. Wenn wir Liebmann sagen hören, er sei „empirischer Materialist" (S. 532 f.), Geist und Gehirn seien identisch (S. 516), jeder Gedankenact sei determinirt von einem entsprechenden Gehirnact (S. 542), so scheint es, dass er sich zu der ersteren Ansicht bekenne. Andererseits aber drückt er sich doch auch so aus, dass die Functionen der Intelligenz „begleitet, vielleicht bedingt und getragen seien von einem durchgängig correspondirenden Fluss materieller Vorgänge" (S. 528); er scheint geneigt zu sein, zuzugeben, dass die Identität von Gehirn und Geist auf eine blosse „Unzertrennlichkeit" beider Seiten eingeschränkt werde (S. 516). Hiernach könnte das Psychische ganz wohl etwas eigenartig von sich aus Wirkendes sein, und es wäre damit Liebmann zu einem Vertreter der zweiten von beiden vorhin als möglich angegebenen Hypothesen geworden. — Uebrigens ergibt sich aus allen Thatsachen, die der Materialismus anführt, um die Einheit von Seele und Gehirn zu beweisen, auch nicht die mindeste Nöthigung, über diese zweite Hypothese hinauszugehen und in den Gehirnprocessen mehr als die unabtrennbare Bedingung der seelischen Vorgänge anzuerkennen. Liebmann hätte zwischen beiden Hypothesen klarer wählen, und wenn er in der That geneigt war, in den Gehirnprocessen mehr als die blosse Bedingung der psychischen Vorgänge zu sehen, diese Ansicht näher begründen sollen. Doch diese Strenge des Abschliessens ist eben nicht Sache eines Denkers, der eine solche Meisterschaft im Auflockern von Problemen, im Auffinden von schlagenden Gesichtspunkten, im Zurückwerfen aller blinden Grenzüberschreitungen besitzt.

Schliesslich will ich noch auf eine interessante Unterscheidung hinweisen, die unser Verfasser in dem erst in der

zweiten Auflage hinzugekommenen Aufsatze über „Raumcharakteristik und Raumdeduction" aufstellt. Er unterscheidet zwischen logischer und intuitiver oder Anschauungsnothwendigkeit und rügt die Vernachlässigung dieses Unterschiedes. Intuitiv nothwendig ist das für mich, was für mein und jedes dem meinigen gleichartige Anschauungsvermögen unvermeidlich ist, d. h. dessen Gegentheil, wiewohl keinen Widerspruch in sich enthaltend, also logisch denkbar, doch intuitiv nicht vorstellbar ist. Die logische Nothwendigkeit dagegen besteht darin, dass Etwas gedacht wird, weil seine Aufhebung einen begrifflichen Widerspruch (A = Non-A) enthält (S. 77). Diese Coordination lässt sich nicht aufrecht erhalten. Denn wodurch weiss ich mich berechtigt, anzuerkennen, dass Etwas für mein Anschauungsvermögen unvermeidbar sei? Nur dadurch, dass ich mit meinem logischen Denken auf mein Anschauen reflectire und dabei finde, dass gewisse Operationen (z. B. die Anschauung eines sich in vier Dimensionen erstreckenden Raumes) in logischem Widerspruche mit dem Charakter des Anschauens stehen. Die Anschauungsnothwendigkeit ist nichts Anderes als eine Art der logischen Nothwendigkeit, sie bringt nur zum Ausdruck, was für das specielle Gebiet des Anschauens logisch nothwendig ist. So lange ich mich lediglich darauf beschränke, zu probiren, ob mir mein Anschauungsvermögen gewisse Vorstellungen erlaube oder verbiete, und es unterlasse, mich in allen meinen intellectuellen Schritten unter den Zwang des logischen Denkens zu stellen, so darf ich es wohl als einen subjectiven Erfahrungssatz aussprechen, dass meinem Anschauungsvermögen die Vollziehung gewisser Vorsätze nicht gelinge; allein etwas wissenschaftlich Gültiges, etwas zur Erkenntniss Beitragendes, eine „Nothwendigkeit" habe ich damit nicht ausgesprochen. Eine „Nothwendigkeit" erkannt zu haben, kann ich mich erst dann rühmen, wenn zu jenem subjectiven Probiren des Anschauens das Denken mit der Frage nach der logischen Nothwendigkeit und Unmöglichkeit hinzutritt und über die Erfolge oder Misserfolge des Anschauens sein auf logischer Nothwendigkeit beruhendes Urtheil abgibt. Für Liebmann schleicht sich in die intuitive Nothwendigkeit un-

willkürlich die Nothwendigkeit des Denkens ein. Dies geht recht deutlich daraus hervor, dass er die Forderung des absoluten Raumes, der absoluten Zeit und der absoluten Bewegung aus der intuitiven Nothwendigkeit entspringen lässt. Diese drei Forderungen sind „mit der eigenthümlichen Organisation unserer intuitiven Intelligenz solidarisch verwachsen" (S. 144), d. h. wir haben es hier nach Liebmann's eigener Definition nicht mit logischer, sondern mit intuitiver Nothwendigkeit zu thun. Nun möge er sich doch aber fragen, auf welchem Wege er dazu gekommen, jene Trias für ein unentbehrliches Postulat zu erklären. Jedermann, der seine Ableitung der absoluten Zeit (S. 103) und die der beiden anderen Absoluta (S. 137 ff.) liest, muss es in die Augen springen, dass diese Ableitungen durch und durch von logisch nothwendigen Operationen des Denkens bestimmt sind.

Nur insofern verfolgt Liebmann mit jener Unterscheidung einen richtigen Gedanken, als es gut sein wird, innerhalb der allgemeinen logischen Nothwendigkeit mit besonders scharfer Umgrenzung ihre Anwendung auf das specielle Gebiet der Anschauung herauszuheben. Es liegt nämlich die Möglichkeit vor, dass das für meine Anschauungsart logisch Gültige abgesehen von meinem Anschauen, also im Ding an sich ungültig ist. Wer daher jene allgemein logische Nothwendigkeit und die genannte specielle Art derselben nicht scharf auseinanderhält, wird nur zu leicht in die Gefahr kommen, das, was sich als auf dem anschaulichen Erscheinungsgebiet nothwendig gültig herausstellt, ohne kritische Besinnung sofort auf die gesammte Wirklichkeit zu übertragen. — Ich habe gerade diesen Punkt so ausführlich ans Licht gestellt, weil es heut zu Tage vor Allem darauf ankommt, die erkenntnisstheoretischen Fundamentalprincipien, die letzten Kriterien des Erkennens genau zu bestimmen. Ein solches principielles, nicht weiter zurückführbares Kriterium ist nun die logische Nothwendigkeit, nimmermehr aber die blosse, vom logischen Zwange unberührte Nöthigung des Anschauens. Freilich wird man diese logische Nothwendigkeit nicht, wie Liebmann thut, in das ganz formale Princip vom Widerspruch, in das Nichtstattfindenkönnen von A = Non - A setzen dür-

fen, sondern das specifisch Logische des Denkens weit inhaltvoller fassen müssen.

Jena. Volkelt.

Moderne Zustände. Von *Alexander Jung.* Rostock, M. Werther, 1880. 387 S.

Alexander Jung ist einer unserer edelsten und geistreichsten Schriftsteller, dessen zahlreiche Werke noch lange nicht genug beachtet worden sind. Wohl geniesst er einen weit über die Grenzen des deutschen Reiches hinaus verbreiteten Ruf. Aber gelesen und studirt wird er bis jetzt doch fast nur von der Elite der gebildeten Gesellschaft. Und diess trotzdem, dass seine Darstellungsart von so ausserordentlicher Schönheit ist, dass sich ihm in dieser Rücksicht nicht allzuviel in unserer Literatur an die Seite setzen lässt und trotzdem, dass er den Reichthum seiner tiefen Ideen in die klarsten und verständlichsten Formen zu kleiden weiss. Kein Wunder, dass auch in dieser genialen Schrift der Unmuth des im 81. Lebensjahre mit jugendlicher Geisteskraft und Geistesfrische schreibenden Verfassers über unverdiente Vernachlässigung sich Luft macht. Aber er weiss sich im Bewusstsein, dass seine Leistungen für die Welt nicht verloren gehen können und die Zeit ihrer Geltung kommen wird, darüber zu erheben und weit entfernt dem Pessimismus zu verfallen, erhebt er sich bei aller Schärfe der Verurtheilung des Verkehrten zu der edelsten optimistischen Weltanschauung, die überhaupt gedacht werden kann.

Sein Optimismus beruht indess nicht auf Unbekanntschaft mit oder der Theilnahmlosigkeit an den schweren und herben, nicht selten furchtbaren Leiden des zeitlichen Lebens der Menschheit und den empfindenden Naturwesen, sondern auf der tiefen Ueberzeugung, dass Gott, die unendliche Liebe, Alles zum endlichen Siege des Guten und zur Vollendung hinausführen wird. Zu diesem Siege an seinem Theil ein Scherflein beizutragen, entwirft er in vorliegender Schrift nach Vermögen ein Spiegelbild der Zeit mit ihren Schatten- und Lichtseiten. Wer wollte behaupten, dass Einem Manne in so mässigem Rahmen ein solches Spiegelbild auch nur in annähernder Vollständigkeit

gelingen könne? Aber Hauptzüge nach Schatten und Licht lassen sich herausgreifen, ein Miniaturbild, wenn man es so nennen will, lässt sich entwerfen, und ein solches hat der Verfasser nach Inhalt und Form mit Meisterschaft entworfen. Es wird nicht fehlen, dass manchen Lesern Lob und Tadel etwas zu verschwenderisch ausgetheilt zu sein scheinen mag, aber wir müssen bezeugen, dass der Verfasser auch in den lebhaftesten Schilderungen von Licht und Schatten Maass zu halten weiss, so grell Getroffenen manches Wort erscheinen mag.

Nach einer sehr interessanten Schilderung eines Abends bei Ludwig Tieck in Dresden, macht der Verfasser den Uebergang von der Romantik zum Modernen und führt uns nun die modernen Zustände in XXI Abschnitten vor. Um dem Leser einen Einblick in den Reichthum von Betrachtungen zu gewähren, müssen wir, um so mehr als wir auf alles Einzelne nicht eingehen können, die Uebersichten der verschiedenen Capitel angeben: 1. die sich verschleppenden Gifte in der heutigen Civilisation, 2. das Gründerwesen, der Weltkrach und die Kunst, 3. die Reclame, die Mystification und das Todtschweigen, 4. unsere Geselligkeit etc., 5. der Brief, die Correspondenzkarte und das Telegramm, 6. der Compromiss und breite Riss in der heutigen Freundschaft und Liebe, 7. das weibliche Doktorat etc., 8. galoppirende Schwindsucht der Seele und des Geistes auf dem Gebiete der Presse, 9. das socialistische Vereinswesen etc., 10. der bethörte Leichtsinn der Heutigen in Bezug auf den Tod, 11. die Monstre-Museen und Confusion in der laufenden, deutschen Literatur, 12. der hypermoderne Arthur Schopenhauer und Ziele seiner Anhänger, 13. der leibliche und geistige Arbeiter. 14. wie bewähren sich heute: „Klugheit, Gold und Erfolg?" 15. Herabwürdigung geistiger Werke durch blosse Genuss- und Nützlichkeitsmenschen, 16. das Publikum, der Autor, die Kritik und das Honorar, 17. die Gefahren, welche gegenwärtig der deutschen Literatur drohen, 18. die heutige Geisteskrankheit in beiden Hemisphären, 19. Friedensworte zur Aussöhnung zwischen Deutschen und Franzosen etc., 20. Jean Paul, die heutige Philosophie und Naturwissenschaft, 21 Ueberlegenheit der Jetzigen.

Man ersieht aus diesem Ueberblick die Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit der Betrachtungen. Der Stoff ist auch insofern wohl organisirt, als der Leser gleichsam durch Fegfeuer und Hölle zum Himmel der Versöhnung geführt wird. Vom Philosophen, der zugleich Dichter und Literat ist, darf man keine Schulphilosophie in wohlabgezirkelten Paragraphen oder gar eine Systematik more geometrico erwarten. Der Verfasser ist fern von allem Schulzwang, in freier Beweglichkeit des Gedankens sich ergehend, ohne darum logisches Denken zu vernachlässigen. Darum versieht er auch in Mithülfe seines wohlbemessenen Periodenbaus, seiner plastischen Sprachgewalt, seiner stets gewählten, edlen, sich der jedesmaligen Gedanken- und Gefühlsstimmung anpassenden, ja anschmiegenden Ausdrucksweise eine anmuthende Schönheit der Darstellung, wie sie, besonders in philosophischen Schriften nur selten anzutreffen ist. Es gehört schon eine höhere und feinere Bildungsstufe dazu, um diese formellen Reize der Schrift recht zu empfinden, zu würdigen und zu geniessen. Was nun den Inhalt betrifft, so interessirt uns vorwiegend der philosophische Gehalt desselben und die Art und Weise, wie sich derselbe im Streite gegen falsche Philosophie und Lehre bethätigt. Die Begründungsweise seiner philosophischen Weltanschauung tritt zurück gegen die Unmittelbarkeit der felsenfesten Ueberzeugung des Verfassers von der unverbrüchlichen Wahrheit seiner inhaltlich tiefsinnigen Gedanken. Dies wird unseren Philosophen weniger genügen, aber um so tiefere Wirkungen auf noch unbefangene, allem Höheren offene Gemüther üben.

Dem Verfasser gilt Gott, wie er schon in einer früheren Schrift ausgesprochen hat [1]), für das Gewisseste alles Gewissen. Er ist das einzige Absolute und damit der absolute Geist, weil ein bewusstloser Gott nicht absolut, unbedingt, nicht seiner selbst, noch eines Andern mächtig sein könnte, und folglich nicht Schöpfer eines Weltalls. Das Weltall selbst kann er nicht sein, weil er weder aus unendlichen noch aus endlichen Einzelheiten zu-

1) Panacee und Theodicee. Illustrationen, Caricaturen der Gegenwart und Grundlinien einer neuen Weltanschauung. 2 Theile, Leipzig, Brockhaus, 1875.

sammengesetzt sein kann, sondern die Urbedingung und zwar die schöpferische Urbedingung des Weltalls ist. So ist er der überweltlich ewig in sich vollendete, seiner ewigen Natur mächtige Urgeist und, weil von nichts ausser ihm genöthigt, darum der freie Schöpfer des Weltalls, in welchem er seine Unendlichkeit abbildet. Seine Unendlichkeit ist unendliches Wissen, unendlicher Wille und Liebe, unendliche Macht. Die Geisterwelt schaffend, schafft er freie Wesen, bestimmt zur freien Einigung mit ihm. In der Naturwelt schafft er die Stätte der Verwirklichung der Geisterwelt. Durch alle wegen möglichen Missbrauchs und Verkehrung des freien Willens der geistigen Wesen erfolgen könnenden und factisch erfolgten Katastrophen der Weltgeschichte führt Gott die Geister- und Naturwelt dem Ziele der Vollendung in der allseitigen Einigung mit seinem göttlichen Willen zu. Dass die Philosophie diesen Höhepunkt der Erkenntniss im Kern der Sache durch Baader erreicht hat, hebt der Verfasser nicht mit derjenigen Prägnanz hervor, die eigentlich gefordert war, aber er deutet sie bestimmt genug damit an, dass er (S. 259—260) von ihm sagt, dass es ihm gelungen sei, den Theismus und damit die wahrhafte Persönlichkeit zur Anschauung zu bringen. Darin liegt doch ausgedrückt, dass dem Verfasser die Gotteslehre der andern grossen, von ihm gefeierten deutschen Philosophen nicht oder doch weniger genügte. Die philosophische Begründung dieser Fundamentallehre ist aber auch nach dem Verfasser von unermesslich weit reichender Bedeutung. In ihr ist in nuce die gesammte Philosophie eingewickelt, in welcher Einwickelung sie aber Baader keineswegs gelassen, wie das nicht geringe Maass seiner Ausführungen zeigt [1]). Gleichwohl bezeichnet Baader nur den Anfang einer Epoche des philosophischen Theismus und noch lange nicht deren Vollendung.

Wir können nur mit kurzen Worten auf das vielfältig Brillante hinweisen, welches der Verfasser in den neun ersten Capiteln

1) Die Hauptpunkte sind übersichtlich zusammengefasst in den zwei sich wie theoretische und praktische Philosophie verhaltenden Schriften: 1. Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Baaders Werken; 2. Societätsphilosophie Baaders, 2. Auflage, 1865.

seiner Schrift vorträgt. Ueberall zeigt sich darin die berechtigte Opposition gegen den theoretischen, wie gegen die mancherlei Erscheinungsformen des praktischen Materialismus. Im zehnten Capitel warnt der Verfasser mit Recht vor dem bethörten Leichtsinn der Heutigen in Bezug auf den Tod. Er hat hier die Pantheisten und Materialisten im Auge und widmet der Unsterblichkeit einen glänzenden Dithyrambus, indem er die tiefe Bedeutung der Reue hervorhebt und seine Verwerfung des Pessimismus durch Hinweisung auf Shakespeare, besonders seinen Hamlet und den genialen Humoristen Bogumil Goltz, illustrirt. Eines der interessantesten Capitel des Buches ist das Zwölfte: Der hypermoderne Arthur Schopenhauer und Ziele seiner modernen Anhänger. Es liess sich erwarten, dass er den verwilderten bizarren Antipoden des Theismus besonders auf's Korn nehmen werde. Sein Genie an sich weiss er in seiner enthusiastischen Art nicht hoch genug zu stellen, schreibt ihm auch in einzelnen Partien, besonders in der Aesthetik, erhebliche Verdienste zu, geht aber um so schärfer bezüglich seiner Metaphysik und Ethik mit ihm in's Gericht. Und diess mit vollem Rechte. Dem Verfasser ist Sch. kein antiker, kein scholastischer, kein blasirter, kein moderner Geist, sondern ein hypermoderner, „weil er hoch über dem Modernen dachte, philosophirte, producirte". Wir wollen diese Bezeichnung nicht anfechten, sofern wir sie nicht gerade in entschiedenem Widerspruch mit unserer Behauptung finden, dass er ein indisch-buddhistischer Geist gewesen ist, ein Rückfall über das eigentlich sogenannte Antike, ein Rückfall um circa dritthalbtausend Jahre in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes, nur in moderne und nicht glanzlose Formen eingekleidet. Die Behauptung des Verfassers, dass Kant einstweilige Grenzen der menschlichen Vernunft anerkannt (behauptet) habe, können wir nicht unterschreiben. Die Grenzen, welche Kant der menschlichen Vernunft stecken wollte, waren in seinem Sinne bitterlichst definitive, für das gesammte Leben der Menschheit im Diesseits gültig sein sollende. Dies war ja der — nach Mendelssohns Meinung alles zermalmende — Trumpf, den Kant gegen allen Dogmatismus, d. h. gegen jede wirkliches,

wahres Wissen vom Wesen der Dinge behauptende Philosophie ausspielte und womit er für alle Zeiten den Streit der Philosophen geschlichtet haben wollte, ein Trumpf, der seinen genialen Nachfolgern in der Philosophie, Fichte, Schelling, Hegel, so empörend war, dass sie sich Kant wohl zum Trotz bei aller Hochachtung in die kühnsten Ausschreitungen lieber stürzten, als ein so unerträgliches Joch auf sich zu nehmen, ein Trotz, der in dem Letztgenannten (Hegel) zum reinsten Widerspiel Kants bis zu der Behauptung absoluten Wissens sich steigerte.

Und hat nicht Baader die Einschränkung der Vernunft auf das apriorische Formale (das Logische, das Kant metaphysisch nannte, um doch noch mit etwas Metaphysischem paradiren zu können) und das Empirische, also die Leugnung der Erkennbarkeit des Uebersinnlichen, mit den stärksten Ausdrücken verworfen und als die Geistesflachheit gründlich begünstigend bezeichnet[1])? In der That führte der Zwiespalt in Kant auf der einen Seite zum falschen Idealismus und Pantheismus, der dann in Materialismus umschlug, auf der anderen Seite zum Empirismus, dem noch stets der Materialismus gefolgt ist.

Das Ding an sich ist für Kant, soweit er sich selbst nicht widerspricht, nur Grenzbegriff, allenfalls bildlich gesprochen der Meilenstein unserer (angeblichen) Unwissenheit bezüglich alles übersinnlich Wesenhaften und verträgt darum nicht die ihm vom Verfasser angesonnene theoretische Erhebung zur absoluten Persönlichkeit[2]). Theoretisch weiss Kant nichts von Persönlichkeit, weder von einer unbedingten noch von einer bedingten. Nur aus moralischen Gründen wird von ihm in der praktischen Philosophie der Glaube an Gott als Urpersönlichkeit, an Freiheit des Willens (in verzwickter Art) und Unsterblichkeit postulirt. Es ist nicht Kantisch mit dem Verfasser zu sagen, dass die wissenschaftliche Forschung das Ding an sich noch nicht in ihren Bereich bekommen habe,

1) Werke Baader's II, 324, VI. 305, 323 und an anderen Stellen.

2) Eine solche theoretische Erhebung — nicht ebenso der Glaube an die Persönlichkeit Gottes aus moralischen Gründen — würde für Kant nach Lange's Ausdruck nur eine Begriffsdichtung gewesen sein.

sondern nach Kant soll und kann es niemals mit Erfolg in ihren Bereich gezogen werden und gerade diess wird von ihm an den „Dogmatisten" getadelt, dass sie es in den Bereich der theoretischen Forschung zu ziehen versucht hätten, wie er nach falschen Voraussetzungen meint, ohne allen wissenschaftlich befriedigenden Erfolg. Von Schopenhauer würde Kant behauptet haben, dass er in den von ihm verurtheilten, wie Mendelssohn, schwerlich mit sich einstimmig, meinte, zermalmten Dogmatismus zurückgefallen sei, nur anders und noch anmaassender, ja verrückter als seine dogmatistischen Vorgänger. Denn nicht theoretisch, wohl aber praktisch, aus moralischen Gründen, ist Kant bezüglich Gottes, der Willensfreiheit (überhaupt genommen) und der Unsterblichkeit mit seinen dogmatistischen Vorgängern, besonders mit Chr. Wolff, einverstanden, während er Schopenhauer's angebliche Um- und Fortbildung seines Kriticismus mit sittlicher Entrüstung noch viel mehr als Fichte's Idealismus zurückgewiesen haben würde. Auch der Verfasser lässt es an solcher sittlichen Zurückweisung nicht fehlen und bezeichnet den Schopenhauer'schen Willen zum Leben als ein unmoralisches (widermoralisches) Ding, als dumm und blind, Brunst und Grausamkeit. Der Schopenhauer'sche Wille schrumpft nach ihm durch exorbitante Verallgemeinerung zum Tode ein, und wenn er ihn degradirt nennt, so will er doch wohl damit sagen, dass er ihn zu einer blinden Naturkraft herabsetzt, wonach sich der sich anfangs hyperidealistisch gebehrdende Schopenhauer im Grunde als Naturalist (mit falsch mystischer Verbrämung) enthüllt. Ja, der Verfasser scheut sich nicht, den Schopenhauer'schen Willen zum Leben ein teuflisches Ungeheuer zu nennen. Wir fügen nur hinzu, dass bei Schopenhauer nur greller und nackter hervorbricht, was dem Wesen nach in jedem Atheismus, ja in jedem consequent ausgebildeten Pantheismus liegt. Wenn der Verfasser unter andern Vorwürfen auch den gegen Schopenhauer vorbringt, dass er Baader, soweit es ging, ignorirt habe, während er von ihm sehr viel hätte lernen können, so ist damit viel zu wenig gesagt. Denn Sch. hätte aus Baader nicht bloss die Haltlosigkeit seines Systems ersehen können, sondern auch, was mehr ist, die ewig wahren Grund-

züge des philosophischen Theismus, deren Begründung für die Philosophie ihm der Verfasser selbst (S. 249—260) zuschreibt, die also doch bei den anderen namhaften Philosophen in voller Reinheit gefehlt haben muss. Die nächst folgenden Capitel (XIII—XV) sind sehr reich an tiefen und triftigen Gedanken. Im XV. Capitel treffen wir nun auch die Behauptung (S. 162), dass alle bisherigen Lösungen des Problems vom Ursprunge des Uebels gescheitert seien. Wir müssen daher gespannt auf die Andeutungen sein, die er zur endgültigen Lösung dieses Problems versucht. Die Grundbehauptung, auf die er sich zu stützen unternimmt, ist in dem Satze ausgesprochen: „Gott Selbst darf nie mit dem Vorhandensein des Uebels in Zusammenhang gebracht werden, also auch nie für dasselbe verantwortlich gemacht werden." Allein, wenn Gott Selbst absolut in keinerlei Zusammenhang mit dem Uebel (dem moralischen und dem physischen) stände und wissenschaftlich zu bringen wäre, so müsste es Quelle oder Ursprung in einer Macht (einer idealen oder reellen) ausser und neben Gott haben und man würde mit dieser Annahme in einen absoluten Dualismus verfallen, den der Verfasser doch sonst nicht anerkennen will. Wäre nicht Gott, so wäre auch die Welt nicht und überhaupt nichts, also auch kein Uebel, wenn Gott, wie der Verfasser zugibt, Schöpfer der Welt ist. Folglich kann Gott nicht ausser allem Zusammenhang mit dem Uebel stehen, da nur in der Welt Uebel sein kann und die Welt selbst nicht ohne Gott sein kann. Es kann sich also nicht darum fragen, ob Gott mit dem Uebel in irgend einem Zusammenhang steht, sondern es ist zu fragen, in welchem Zusammenhang er mit ihm steht, ob in einem solchen, welcher ihn zum bewusst wollenden Urheber des Uebels (des moralischen und des physischen) macht, oder in einem solchen, welcher ihn zwar zum Urheber der Welt und der Einzelgeschöpfe mit ihren Anlagen, darum aber nicht auch zum Urheber des in der Welt und den Geschöpfen ausgebrochenen Uebels macht. Die Möglichkeit des Uebels, des moralischen, wie des physischen, erweist sich aus seiner Wirklichkeit; denn wie könnte wirklich sein, was nicht möglich wäre. Woher nun diese Möglichkeit? Nimmermehr aus einer

idealen oder realen Macht, die unabhängig von Gott selbst ihm gegenüber ein Absolutes wäre. Zwei Absolute sind undenkbar. Also muss die Möglichkeit des Uebels irgendwie in Gott selbst begründet sein, ohne dass er darum der Urheber der Wirklichkeit des Uebels zu sein brauchte, ja auch nur sein könnte. So muss denn die Möglichkeit des Uebels in Gottes Vernunft selbst ewig begründet sein, wie die Möglichkeit der Welt ewig in ihm begründet ist. Die Möglichkeit der Welt und die Möglichkeit des Uebels sind untrennbar und wie jene gut, ein Gut ist, so ist diese gut, ein Gut, weil ohne sie weder Welt noch Weltgeschichte möglich wären. Die Möglichkeit des moralischen Uebels ist bedingt durch die Natur der Geistigkeit selbstbewusst wollender Geschöpfe. Geistige Wesen konnte Gott nicht durch irgend eine Macht ausser oder über ihm gezwungen, sondern vermöge seiner unendlich vollkommenen Vernunft nur als freie, mit freier Entscheidungsmacht des Willens bezüglich des Guten und des Bösen begabte Wesen schaffen, weil nur freie Entscheidung des Willens der geistigen Geschöpfe sittliche Einigung mit dem guten Willen Gottes ermöglichen konnte. Sittliche Einigung mit Gottes vollkommen gutem Willen ist freie Einigung und freie Einigung setzt die Möglichkeit und das Vermögen negativer Entscheidung des Willens voraus und ohne Verleihung des Vermögens des sich frei bestimmenden Willens konnte es keine sittliche Einigung mit Gottes Willen, keinen Gehorsam unter seine göttlichen Gebote geben. War das Vermögen zur guten Willensentscheidung gegeben, so konnte die mögliche negative Entscheidung nur die Schuld des Geschöpfs und nicht die Schuld Gottes sein. Gott ist schuldlos am Bösen, wie schon der vorchristliche Platon sagt, die Schuld ist des sich widergöttlich entscheidenden Geschöpfs und es hat die gesetzlichen unausbleiblichen Folgen zu tragen, die nun auch als physische Uebel empfunden werden. Wenn Gott physische Uebel verhängt, so verhängt er sie nie als Zweck, sondern stets nur als Mittel zum Zweck der Besserung, der sittlichen Förderung. Danach ist zu berichtigen, was der Verfasser des weiteren über Sünde, Sündenfall, das Seiende, das Sein-Sollende und Nichtsein-Sollen, nicht unverworren

vorbringt. Nach seiner springenden Art geräth der Verfasser dann auf die Lehrkunst und sagt darüber Dinge, die man nur mit erheblichen Einschränkungen annehmen kann. So wenn er als obersten Grundsatz aufstellt: ein hervorragendes literarisches Product hat man immer wieder in sich aufzunehmen. Also: ein treffliches Buch muss von Zeit zu Zeit stets auf's Neue gelesen werden. Der Inhalt der lebhaften Besprechungen über Publikum, Autor, Kritik und Honorar, die Gefahren der gegenwärtigen deutschen Literatur, der heutigen Geisteskrankheit in beiden Hemisphären bringen eine Fülle von edlen Anregungen in steter Hinweisung auf die Schäden, welche Religionslosigkeit, Abwendung vom Idealen, Hingeben an den landläufigen Materialismus gebracht haben. Dennoch verzweifelt der Verfasser nicht und hält sich überzeugt, dass nach der Herstellung des deutschen Reiches ein neuer Aufschwung in Poesie und Philosophie folgen werde. Den Höhepunkt seiner Anklagen gegen die Verkehrtheit weitverbreiteter irreführender Zeitrichtungen erreicht der Verfasser im XVIII. Capitel: „Die heutige Geisteskrankheit in beiden Hemisphären". Unter Geisteskrankheit versteht er nur secundär die eigentlich sogenannte Geistes-Krankheit, primär die Fülle der einseitigen, verzerrten, barocken, extremen Gedankenverirrungen, die sich über Europa und Amerika ergossen haben. Er behauptet, es habe sich aus einem der enormen Vielseitigkeit der Bestrebungen entsprungenen Ueberschuss an Geist, aber an ungeregeltem, bei Abnahme an Genies ein Geist gebildet, der sich in den tollsten Geistesproducten kund gebe. Den Hauptquell dieser Verirrungen sucht er in der Verbreitung des je weniger wissenschaftlich begründeten, um so fanatischer festgehaltenen Naturalismus, dem eine geniale Begabung, die sein Feind hätte sein sollen, in furchtbarer Verblendung zu Hülfe gekommen sei, Arthur Schopenhauer. Das weitere Detail muss man in der gedankenreichen Schrift selbst nachlesen.

Die Friedensworte des XIX. Cap. zur Aussöhnung zwischen Deutschen und Franzosen auf dem Gebiete der heutigen Literatur gehören zu dem Edelsten und Schönsten der gesammten vorliegenden Schrift. Es war wohlgethan, dies alles den

Franzosen zu Gemüth zu führen. Möge es von ihnen beherzigt werden! Das XX. Cap. „Jean Paul, die heutige Philosophie und die Naturphilosophie", ist besonders dadurch interessant, dass der Verfasser zeigt, wie Jean Paul Richter, der geniale Romandichter, zugleich geistvoller Philosoph war — wie Lessing, Goethe und Schiller es auch waren — und zwar theistischer Philosoph, der bereits das Bereich des Unbewussten im Menschen zu würdigen wusste ohne sich der Ausschreitungen dieses Begriffs schuldig zu machen, wie v. Hartmann in unseren Tagen, und mit tiefgedachten Gründen den Materialismus bekämpfte. Hatte der Verfasser durch das ganze Buch hindurch vielfältig die Schattenseiten der Zeit mit scharfem Griffel bezeichnet, so wusste er doch im Schlusscapitel (dem XXI.): „Ueberlegenheit des Jetzigen", die Lichtseiten der Zeit, ihre grossen und dem Früheren in den meisten Richtungen überlegenen Leistungen in wahrhaft glänzendes Licht zu stellen.

Franz Hoffmann.

Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss von Lic. Dr. *Gustav Portig*. Zwei Bände. Iserlohn, Bädeker. 1879. 1880. (VII u. 476 S. IV u. 440 S.) 8°.

Die Veranlassung, diesem Werke in einer philosophischen Zeitschrift eine, wenn auch kurze Besprechung zu widmen, liegt mehr noch in dem richtig und zeitgemäss herausgegriffenen Problem, als in der vielfältig darin hervortretenden Bezugnahme auf die Geschichte der Philosophie, am Wenigsten aber in dem dargebotenen Lösungsversuche, dem ein eigentlich philosophischer Werth nicht zuerkannt werden kann. Hervorgegangen gleichsam als Resultante aus mannigfach sich durchkreuzenden theologischen, philosophischen und ästhetischen Einflüssen, ist der Standpunkt des Verfassers zwar durchgehends von philosophischen Erkenntnissmotiven mitbedingt, aber es fehlt vor Allem ganz an methodischer Begriffsentwicklung und an einer durchdringenden Gedankenenergie, die den Kern des Problems scharf zum Bewusstsein bringt und alle Erörterungen streng auf diesen Kern zurück-

bezieht. Bei Weitem den grössten Raum beider Bände füllt ein überaus reichlicher, mit erstaunlichem Fleiss und ernstem Wahrheitsbedürfniss zusammengetragener Collectaneenstoff, der oft sogar weit jenseits des eigentlichen Thema's liegt. Dieser Zusammenstellungen, die unter gleichem Gesichtspunkte wohl noch nirgends vorliegen, werden ohne Zweifel viele Leser in Künstler- und Theologenkreisen und zahlreiche allgemein gebildete Freunde der Kunst, welche eine Versöhnung mit der Religion suchen, sich dankbar erfreuen und bemächtigen können. Auch dem wissenschaftlichen Bedürfniss sind diese Materialien, nicht minder die eigenen Aufstellungen und Ansichten des Verfassers, obgleich sie sich mehr wie individuelle Bekenntnisse ausnehmen, doch dadurch von Werth, dass sie den Stachel des Problems tief in die Seele drücken und zu erneuter Inangriffnahme desselben zwingen.

Auch wenn man das Buch als ein theologisches auffassen wollte, würde es schwierig sein, den Standpunkt desselben so zu formuliren, dass sich die vorgetragenen Ansichten über Religion und Kunst als nothwendiger Ausfluss einer durchherrschenden Grundstellung darböten. Wir finden in einem Religionsbegriffe, der vorzüglich die Biedermann'sche Fassung in die Erinnerung ruft, allerdings einen guten Anlauf gemacht zu einer innerlich motivirten Entwicklung der Glaubenslehren, die Schlusspartien des zweiten Bandes bringen in gleicher Tendenz die Anfänge einer Entwicklung des Gottesbegriffs aus dem Grundbegriffe des „Lebens", und einmal ist sogar eingeräumt, dass nicht „die ganze Bibel", sondern nur „das eigentliche göttliche Wort in ihr" vom heiligen Geiste erfüllt ist (II, 399). Daneben überrascht aber sehr häufig eine Abhängigkeit von einzelnen Aussprüchen der Bibel, gleichviel ob Alten oder Neuen Testaments, gleichviel welchen Verfassers und welcher Zeit, gleichviel welcher Authenticität, und ebenso eine Abhängigkeit von kirchlichen Feststellungen, wie sie kaum noch innerhalb der theologischen Wissenschaft eine rückhaltgebende Vertretung finden dürfte. Ein sehr starkes Beispiel dieser Art ist u. A. S. 364 des zweiten Bandes die Vergötterung des Dekalogs und dessen Vergleichung mit der Moral der „Heiden", wobei die Zehn Gebote sogar für den

„wiedergeborenen Christen" als „das objective Gottesgesetz" an die Stelle des „Gewissens" gehoben werden, welches letztere damit entthront sei. Was ist aber die dabei dennoch verlangte „innere Versiegelung durch das Zeugniss des heiligen Geistes" Anderes, als eine Gottesoffenbarung im Gewissen? Nun lese man einmal die brahmanischen, buddhistischen, confucischen, pythagoreischen, platonischen Gesinnungs- und Sittenforderungen neben dem Dekalog, der fast nur die gröbsten Vergehen verbietet, und man wird nicht zweifelhaft sein, wo die grössere Annäherung an das „Christenthum Christi", die stärkere Bezeugung durch den heiligen Geist erkennbar ist. Selten ist uns so nahegetreten, wie hier, welche tiefe Lücken in der Bildung theologischer Ueberzeugungen eine mangelhafte historische Grundlage verschuldet.

Das massgebendste Element für die Entscheidung der obschwebenden Frage ist unserm Autor sichtlich weder die Schrift- oder Bekenntniss-Orthodoxie, noch die Philosophie, sondern eine Theosophie, die ihre Gebilde in loser begrifflicher Verknüpfung seinem individuellen Gefühls- und Phantasiebedürfnisse aus dunkler Tiefe emporsendet und durch ihren religiös-ästhetischen Genusswerth empfiehlt. Gerade die vom Verfasser sonst geforderte ethische Grundrichtung der Religion und demgemässe ethische Grundbestimmung des Gottesbegriffs können wir hierbei nicht festgehalten finden. Dies zeigt sich besonders deutlich in den eschatologischen Anmerkungen am Schlusse des Werkes, welche sich so gut wie ganz aus selbstständig gefassten ästhetischen Wünschen ableiten lassen und kaum irgendwie der grossen Wahrheit Rechnung tragen, dass das ethische Wollen und Thun an sich selbst Quell höchster Beseligung sein kann, nicht zum Wenigsten in seinem kraftvollen Widerstande gegen das Uebel und in seiner siegreichen Niederwerfung und Umwandlung feindlicher Mächte. Zu gutem Theile ist dies ja auch der Quell unseres Wohlgefallens am Kunstschönen, oft auch am Naturschönen, dass ein Stoff, der an sich ungeeignet dazu sein würde, dennoch zum Dolmetscher und leiblichen Wohnsitze eines idealen Gehaltes geworden ist, und so an den Triumphwagen des Geistes gespannt, ja mit gänzlich gebrochenem

Widerstande dem Geiste demüthig und versöhnt sich anschmiegend, uns die Macht des Göttlichen verkündigt.

Soll nun aber ein derartiges, wenn auch nur innerliches Thun und Walten, ein Analogon der bildenden oder tönenden Phantasie, auf Gott übertragen, zu einem Ingrediens des göttlichen Wesens gemacht werden, so ist darin doch die äusserste Enthaltsamkeit selbst dann anzurathen, wenn man noch weit mehr, als wir es von Portig gethan finden, die Prärogative des Ethischen wahrt. Warum ein ethischer Gotteswille, ein göttlicher Liebewille, vor seinem Eintreten in wirkliche Schöpferthätigkeit erst sich eine Innenwelt von Phantasiegebilden erzeugen solle, warum ihm an Seligkeit oder Vollkommenheit Etwas fehlen solle, wenn ihm immer nur wirkliche Welten und wirkliche Wesen als Objecte seiner Liebe und Zielpunkte seines Thuns gegenüberstehen: dies möchte aus dem Gottesbegriffe selbst schwer zu deduciren sein. Dies ist auch der Grund, weshalb die Theosophie meist das Bedürfniss gefühlt hat, die zweite göttliche Hypostase in die Einheit einer wirklichen Person, des von Ewigkeit gezeugten Gottessohnes, zusammenzufassen. Auch Portig thut dies, den Mystikern vom Kloster des heiligen Victor und dem Grundgedanken des nun schon fast vergessenen Liebner folgend, dass die Liebe zu einem ebenbürtigen Gegenstande allein das Wesen Gottes zum inneren Abschluss und zur Befriedigung in sich selbst bringe. Der so gewonnene Gottsohn aber wird von Portig, der hierin wieder Weisse folgt und so den Liebner'schen Einfluss durch den Weisse'schen ergänzt darstellt, mit jener Fülle ästhetischen Innenlebens angefüllt, — und dies soll nun der Logos sein, der in Jesu Fleisch ward. Wer unbefangen in das Antlitz des historischen Jesus von Nazareth blickt und sich treffen lässt von der ethischen Macht seines durchdringenden Wortes, sollte der wirklich in dieser geschichtlichen Erscheinung jenen Himmel des geistigen Schwelgens wiedererkennen? Auch den Anschauungen meines unvergesslichen Lehrers muss ich diese Frage entgegenwerfen, wenn er auch bei Weitem mehr, als Portig, den energievollen ethischen Gehalt in seinem Gottesbegriffe zum Ausdruck gebracht hat.

Das eigentliche Erkenntnissprincip unseres Verfassers, und aller ähnlichen Geister, verräth sich in den Worten (II, 425): „Wir gestehen von vornherein zu, dass uns die Grundlage zu allen derartigen Schlüssen entzogen wird, wenn man den Satz leugnet: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde." Wenn dem sogleich und ohne Cautel hinzugefügt wird: „Verneint man freilich diese Grundwahrheit, so stürzt nicht bloss alle Religion, sondern auch alle Cultur dahin" — so möchte dem entgegen nicht minder wahr sein, dass Religion und aus ihr fliessende Cultur Verunreinigungen und Schaden erleiden in dem Maasse, als aus der menschlichen Gattungsnatur, sowie aus der Individualität des Einzelmenschen, in das Gottesbild Züge aufgenommen werden, welche dem Ungöttlichen des Menschenwesens oder des Individuums entstammen. Hier kann nur ausser einer strengen Ethik eine gründliche Psychologie helfen. R. Seydel.

Litteraturbericht.

Ein Blätter-Buch. Von Dr. med. und phil. *Gustav Biedermann.* Prag, F. Tempsky. 1879. (256 S.) 8°.

Unter dem sonderbaren Titel eines Blätterbuches (d. h. wohl eines Buches zum Blättern?) gibt Prof. Biedermann in Prag „dem Nachwuchs zur Anregung, Gereiften zur Unterhaltung" eine Sammlung von Aphorismen, meist philosophischen Inhalts, unter denen viel des Trefflichen enthalten ist, dass es auch wohl Gereifteren zur Anregung und Belehrung dienen kann. Dies zu zeigen, seien nur Einige kürzere Sentenzen herausgegriffen: p. 80: Fleiss ist die Tapferkeit der Gelehrten. p. 79: Erste Bedingung eines wissenschaftlichen Glaubens ist es: nichts zu glauben, was zu wissen ist. p. 87: Gleichheit der Menschen wäre Gleichheit in Schwäche, Dummheit und Armuth. p. 89: Es muss ein tüchtiges Korn sein, auf dass es nicht durch das Sieb der Geschichte falle. p. 92: Wir haben einen Begriff von Gott; aber wir wissen nicht genug von ihm, um an ihn nicht auch glauben zu müssen. p. 94: Pessimismus ist die wohlfeile Lebensweisheit missvergnügter Mittelmässigkeit. p. 96: Fechner wirft der Philosophie der Gegenwart vor, am Begriffe zu leiden. Richtig. Nur ist die Krankheit keine Plethora, sondern die reinste Anaemie. p. 99: Blosse Formgewandtheit ist gebildete Dummheit. p. 111: Gerade die Prosa des Lebens führt das grosse Wort. Und hier sind Wissenschaft und Kunst kaum der Rede werth. p. 118: Begriffe sind die Ersparnisse des Geistes, Ideen seine Forderungen. p. 120: Es gibt keine Ungläubigen, nur Andersgläubige. p. 123: Jede neue Idee ist die Verjüngung einer alten. p. 24: Die Defini-

tion (? Deduction) des einen Begriffes ist zugleich die Induction eines andern. p. 126: Nicht alle Einzelnen, sondern die Einheit des Besondern ist das Allgemeine. p. 133: Der Geist, welcher die Natur verleugnet, ist verrückt, und der, welcher sich von ihr nicht loszureissen weiss wird verrückt. p. 150: Stellt die Philosophie immerhin in den Winkel, sie meistert euch doch! p. 207: Wohl, aus Irrthum zur Wahrheit, aber nicht durch Irrthum. p. 210: Echte Idealisten sind Idealisten der Realität; Idealisten blosser Idealität sind Schattenherrscher. p. 228: Nicht in dem Durchschnittsverstande der waltenden Mehrheit, in der Idealität der Vernunft einzelner Begnadeter weht und offenbart sich der Geist der Zeit. p. 247: Die Natur ist weder pessimistisch noch optimistisch, der Geist ist beides. Im Leben aber, schon weil es den Tod überlebt, siegt immer wieder das Bessere. p. 248: Lasst euch aus mit eurer ewigen Gerechtigkeit der Natur, mit eurer einzig freien Natur! Kann sie doch kein Unrecht thun, ist sie doch nur nöthigend und selber genöthigt. p. 255: Die Litteratur der Gegenwart gleicht einem Kurzwaaren-Geschäft: die Schriftsteller sind routinirte Geschäftsleute, die Producte wohlfeile Marktwaaren. Auf den Werth kommt es nicht so sehr an, den Nutzen muss die Menge bringen. Vor Allem aber: leben und leben lassen. p. 256: Das Leben bedränge noch so sehr den ringenden Geist, bleibt dieser nur sich selbst getreu, er wird auch aus schwerstem Kampfe immer wieder als Sieger hervorgehen. Denn die Idealität ist ja kein Rausch der Begeisterung, vielmehr der gewissensklare Ausblick des Geistes, sie ist kein Traum- und Wahngebilde, vielmehr der zu verwirklichende Begriff als Zweck des Lebens selber. Das Letzte, worauf es im Leben aber ankommt, ist allerdings das Handeln. Nur dass man das Letzte weise auch als Bestes thue. — Damit ist eine Vorstellung ungefähr von dem, was Biedermann's Sammlung ihren Lesern bietet, gegeben, und es genüge noch zu bemerken, dass Lob und Vertheidigung der Hegel'schen Philosophie sowie Polemik gegen deren Widersacher einen ziemlichen Raum des „Blätterbuches" füllen.

Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbart's Metaphysik. Ein Beitrag zur Naturphilosophie von *Richard Martin*. Crimmitschau, Bruckhardt. 1875. (71 S.) 8°.

Der Verfasser unternimmt nicht nur die Atomtheorien der Physiker und Chemiker sowie Herbart's darzustellen, sondern auch die ersteren zu kritisiren, und mit Hülfe der letzteren zu haltbaren Bestimmungen über das, was als die eigentlichen Elemente der Materie betrachtet werden muss, zu gelangen. Indem er den Erfahrungswissenschaften die Berechtigung zuspricht, die Atome, welche sie als letzte Ergebnisse ihrer Analyse annehmen, den von ihnen aufgefundenen Grenzen der Theilung gemäss zu bestimmen, constatirt er, dass die Physik im Wesentlichen auf absolute Minima der Ausdehnung, die Chemie auf einfache Qualitäten gekommen ist. Im einen Fall ist es die Form, im anderen der Stoff, welcher als letzte Grenze der Theilung oder als Atom gesetzt wird. Herbart aber

bestimmt seine „Realen" als absolut einfach und qualitativ unveränderlich, wovon die erstere Eigenschaft freilich deren Zusammenhang mit anderen realen Wesen und in Folge dessen ihre mannigfaltigen „Selbsterhaltungen" nicht ausschliesst, die letztere aber ganz unbestimmt bleibt. Dr. Martin nun entscheidet sich für qualitative Atome, die er jedoch als selbstständiger betrachtet, als die Chemie es thut, und die er näher als Herbart zu bestimmen gedenkt. Zunächst setzt er fest, dass die Atome als unausgedehnt und darum auch als gestaltlos betrachtet werden müssen und fasst schliesslich nach Abweisung des Kraftbegriffs aus der Physik die Resultate seiner Untersuchung in folgende vier Sätze zusammen: 1. Die letzten Elemente der Materie sind von bestimmter, einfacher, unveränderlicher Qualität. 2. Die Menge jedes einfachen Stoffs (sog. Elementes) setzt sich aus unzählich vielen ausdehnungslosen und gestaltlosen Wesen discontinuirlich zusammen. 3. Die Ursachen aller chemischen und physikalischen Veränderungen sind in letzter Instanz auf eine Ungleichartigkeit der einfachen Qualitäten zurückzuführen. 4. Die Atome einfacher Substanzen sind durchdringlich, sind überhaupt durchaus immateriell. Am Schluss seines Schriftchens gibt der Verfasser in aller Kürze seine eigene Hypothese, welche im Wesentlichen auf der Annahme beruht, dass die Constituirung der Materie von dem Zusammenhalt und von der Bewegungs-Thätigkeit je zweier einander durchdringenden „intensiven Henaden" von einander entgegengesetzter Qualität, welche die Elemente des Aethers bilden, ausgehe. Ref. muss sich zwar mit den vier Thesen des Verfassers im Allgemeinen einverstanden erklären, doch hätte er gern eine nähere Erklärung dessen, was derselbe mit der Einfachheit in den Atomen sagen will, gewünscht, damit nicht die alte Dunkelheit der Herbart'schen Definition zurückbleibe; auch hätte er gern den Terminus, „Durchdringung", vermieden gesehen, da doch nicht recht zu verstehen ist, wie einfache und ausdehnungslose Wesen einander durchdringen sollen, was Dr. Martin von den Atomen (Henaden) behauptet. Dass ferner der Verfasser sich an die Qualitätsunterschiede unserer chemischen Elemente mit ihrer gleichsam zufälligen Zahl nicht binden will, ist gewiss verständig, ob man aber mit dem blossen Gegensatze von zwei Qualitäten der Urbestandtheile, wie er annehmen möchte, auskommen kann, erscheint doch sehr zweifelhaft. Auch der Begriff der „Intensität" der letzten Elemente hätte gerechtfertigt werden müssen, nachdem der der Kraft eliminirt worden war. Im Ganzen aber ist Dr. Martin's Schrift als ein gewiss recht anerkennenswerther Versuch zu betrachten, eines der schwierigsten aber auch wichtigsten Probleme der Naturphilosophie seiner Lösung näher zu bringen, und da er entschlossen ist, seine Untersuchungen in der angefangenen Richtung weiter zu verfolgen, lässt sich von denselben eine weitere Förderung der philosophischen Atomentheorie wohl erwarten. Die Hauptsache wird nach des Ref. Ansicht immer bleiben, das Qualitative der Atome (d. h. der Wesen, die die letzten Bestandtheile der Materie ausmachen) festzustellen und insbesondere zu entscheiden, ob die verschiedenen Qualitäten derselben als blosse Modificationen der selbsteignen Bewegungs-

thätigkeit der Atome oder als etwas von dieser letzteren Verschiedenes aufgefasst werden müssen.

Die Israeliten und der Monotheismus von Dr. *W. Hecker*, Prof. der Geschichte an der Universität Groningen. Aus dem Holländischen übersetzt. Leipzig, O. Schulze. 1879. (66 S.) 8°.

Der Verfasser bezeichnet in kurz aber kräftig und klar entworfenen Zügen die Rolle, welche das israelitische Volk als Träger des Monotheismus in der Geschichte der Menschheit gespielt hat. Sie, die Israeliten, sind es gewesen, wie er ausführt, welche das Princip der Einheit als der allumfassendsten Idee, welche die Geschichte zum Ziel hat, auf religiös-sittlicher Grundlage eingeführt und gepflegt haben. Der Verfasser bezeichnet vom Standpunkt philosophischer Geschichtsbetrachtung aus die Stadien der Entwicklung, welche der Monotheismus, in dem der ursprüngliche Gedanke der religiösen Einheit erscheint, bei dem jüdischen Volke durchmachte, um dann im Christenthum mit Hülfe der Diaspora als Weltprincip aufzutreten. Zahlreiche Anmerkungen, in denen besonders die Rücksichtnahme auf Kuenen und dessen Hypothesen hervortritt, sind dem Vortrage zur Erläuterung beigegeben, dessen lichtvolle Auseinandersetzungen, auch wenn man ihnen nicht überall beizutreten im Stande sein sollte, alle Aufmerksamkeit verdienen und hiermit der Beachtung empfohlen seien.

J. H. v. Kirchmann's philosophische Bibliothek (Verlag von E. Koschny in Leipzig) ist noch immer in rüstigem Wachsthum begriffen. Ausser der schon vor Jahr und Tag erschienenen dritten Auflage der allgemeinen Einleitung derselben, nämlich der „Lehre vom Wissen" des Herausgebers der Bibliothek, liegen folgende Publikationen neueren Datums vor: Kant's physische Geographie, sowie dessen vier lateinisch verfasste Dissertationen, welche beide zu der v. Kirchmann'schen Ausgabe Kant's einen Supplementband bilden. Daran schliessen sich die Erläuterungen zu Kant's Schriften zur Naturphilosophie, unter denen mit Recht den metaphysischen Anfangsgr. d. N. W. die eingehendste Behandlung zu Theil geworden ist. Ferner sind zu der Uebersetzung von Aristoteles' zweiten Analytiken die „Erläuterungen" von Kirchmann hinzugekommen; ebenso sind Erläuterungen zu Leibniz' kleinen philosophischen Schriften erschienen, worüber schon früher berichtet worden ist. Die Uebersetzung des D. Hume'schen Hauptwerkes, Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes, ist zum dritten Male aufgelegt worden; auch die Anthropologie Kant's hat eine dritte Auflage erhalten. Von neuen Uebersetzungen sind endlich erschienen „Plato's Gastmahl", welches der Oberlehrer Dr. Arthur Jung vortrefflich übertragen und mit einer Reihe hübscher Anmerkungen gut erläutert hat, dessen Verständniss er aber bei den Lesern durch eine wenn auch nur kurze Einleitung noch mehr gefördert haben würde; sowie „Aristoteles' Politik, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann". Der Uebersetzer der aristotelischen Politik hat sich im Gegensatz zu seinen unmittelbaren

Vorgängern Bernays und Susemihl beflissen, die prägnante Kürze des Originals wiederzugeben, auch den Periodenbau nach Möglichkeit beizubehalten. Die Uebersetzung ist dennoch gut lesbar ausgefallen, indem sie zugleich die Arbeiten jener Vorgänger zweckdienlich benutzt hat. Die Erläuterungen dazu sind noch nicht erschienen.

Neu eingegangene Schriften.

Rabus, L., Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik.
Fischer, Kuno, Geschichte der neuern Philosophie Bd. 1. Thl. 2. 3. Aufl.
Siebeck, H., Geschichte der Psychologie Thl. I. Abth. 1.
Biedermann, G., Philosophie als Begriffswissenschaft. Thl. 3. Die Lebensweisheit.
Ueberweg, Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie. Thl. 3. Die Neuzeit. 5. Aufl. herausg. v. M. Heinze.
Wernicke, Alex., Die Religion des Gewissens.
Schmid, U. R., Ein Mahnruf an unsere Zeit. 2. Aufl.
Hoppe, J. J., Die persönliche Denkthätigkeit.
Flegel, J. A., Günthers Dualismus von Geist und Natur.
Voelker, Ambr., Ist der menschliche Wille frei?
Vignoli, T., Ueber das Fundamentalgesetz der Intelligenz im Thierreich.
Draper, J. W., Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft.
Dumont, L., Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von d. Gefühlen.
Wiegand, Wilh., Leibniz als Religions-Friedensstifter.
Borelius, J. J., En Blick på den nuvarande filosofien i Frankrike.
Tiele, C. P., Kompendium d. Religionsgeschichte. Uebers. v. F. W. T. Weber.
Höffding, H., Die Grundlage der humanen Ethik. A. d. Dänischen.
Knauer, G., Seele und Geist und das Phantom der „Ichlichkeit".
Goebel, K., Ueber den Platonischen Parmenides.
Schellwien, R., Die Religion in der Schule.
Bilharz, A. und Dannegger, P., Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften.
Richter, C. v., Prof. Zöllner's Hypothese einer vierten Dimension des Raumes — widerlegt.
Siebenlist, A., Schopenhauer's Philosophie der Tragödie.
Rosenthal, L. A., Die monistische Philosophie.
Dreher, Eug., Beiträge zu einer exacten Psycho-Physiologie.
Schneider, G. H., Der thierische Wille.
Erdmann, B., Imm. Kants Kritik der Urtheilskraft.
Kirchmann, J. H. v., Imm. Kants Anthropologie. 3. Aufl.
Ders., Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes v. Dav. Hume. 3. Aufl.
Ders., Aristoteles' Politik. Uebersetzt und erläutert.
Wallace, Edw., Outlines of the philosophy of Aristotle. 2d. ed.
Du Péan, Ch. Alph., Recherches sur la nature de l'homme.
Taine, H., Der Verstand. Aut. deutsche Ausgabe nach der 3. franz. Aufl. übersetzt von L. Siegfried. Bd. I. II.
Sigwart, Christ., Die Lebensgeschichte Giordano Bruno's.
Jodl, Fr., Studien zur Geschichte und Kritik der Theorien über den Ursprung des Sittlichen. Hobbes und seine Gegner im XVII. Jahrh.
Vaihinger, H., Briefe aus dem Kantkreise.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Zur Encyclopädie. Sammelschriften. Bibliographie.** Biedermann, G., Philosophie als Begriffswissenschaft. 3. Bd. Die Lebensweisheit. 8. [S. ob. Bd. XIV, S. 117.] — Verhandlungen der 34. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Trier. 4. Leipzig, Teubner. n. 9 M. Enthält u. A. S. 9—13: F. Bücheler, Eröffnungsrede; S. 34 b. 49: E. Schmidt, Komödien vom Studentenleben aus dem sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert; S. 64—90: E. Rohde, über Leucipp und Demokrit; S. 101—127: Verhandlungen der pädagogischen Section; S. 182—194: Verhandlungen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Section; S. 195—206: Die Lehrmittel-Ausstellung. — Symbolae Joachimicae. Festschrift des Königl. Joachimsthalschen Gymnasiums, aus Anlass der Verlegung der Anstalt veröffentlicht von dem Lehrer-Collegium. 1. Theil. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandl. n. 7 M. — Spencer, H., essays, scientific, political and speculative. Vol. 3. 3rd. edition. 8. 8 s. — Spencer, H., essais de morale, de science et d'esthétiques, Tome III. Essais scientifiques, suivis de réponses aux objections sur les premiers principes. Trad. de l'anglais par A. Bardeau. 8. 7 fr. 50 c. — Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches. Herausgeg. von O. Nasemann. 1. Bd. 1. Hälfte. 2. Aufl. 8. Halle, Niemeyer. n. 3 M., geb. n. 4 M. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1880. Januar bis März. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. 1 M. 80 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Thilo, Ch. A., kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. 1. Theil. Geschichte der griechischen Philosophie. 8. Cöthen, Schulze. n. 6 M. 75 Pf. — Abbot, Hellenica, essays on greek poetry, philosophy, history and religion. s. 16. — Münz, B., die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie. 8. Wien, Konegen. n. 1 M. 20 Pf. — Platon's Euthyphron. Für den Schulgebrauch erklärt von M. Wohlrab. 2. Aufl. 8. Leipzig, Teubner. 45 Pf. — Nohle, C. Th., über den Platonischen Dialog vom Staatsmann (*Πολιτικός*). 8. Jena, Deistung's Buchh. n. 60 Pf. — Bibliothek, philosophische. Heft 286—290. 8. Leipzig, Koschny. n. 2 M. 50 Pf. Inhalt: Aristoteles' Politik, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann. [S. ob. S. 307 f.] — Aristotelis ethica Nicomachea. Recognovit F. Susemihl. 8. Leipzig, Teubner. 1 M. 80 Pf. — Aristote, Poétique. Traduction juxta-linéaire par Jodin. 12. 2 fr. 50. — Aristotle. By George Grote. Edited by Alexander Bain and G. Croom Robertson. 2nd edit. 8. 18 s. — Ritter, B., die Grundprincipien der aristotelischen Seelenlehre. 4. Jena, Deistung's Buchh. n. 60 Pf. — — 4. Jena, Neuenhahn. 1 M. 20 Pf. — Saint-Hilaire, Barthélemy, de la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la réligion et avec la science. Pour servir d'introduction à la métaphysique d'Aristote. 12. 2 fr. 50. — Rasmus, E., in Plutarchi librum qui inscribitur de stoicorum repugnantiis conjecturae. 4. Berlin, Calvary u. Co. n. 1 M. 20 Pf. — v. Gizycki, P., über das Leben und die Moralphilosophie des Epikur. 8. Berlin, Mayer u. Müller. n. 1 M. 20 Pf. — Boetii, A. M. S., commentarii in librum Aristotelis *περὶ ἑρμηνείας*. Rec. C. Meiser. Pars 2. 8. Leipzig, Teubner. 6 M. — La Boullière, l'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin, d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin. 8. 6 fr. — Fischer, K., Geschichte der neueren

Philosophie. 1. Bd. 2. Theil. 3. Aufl. 8. München, Bassermann. n. 10 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. XV, S. 109.] — Simonin, A. H., psychologie humaine. Histoire de la psychologie. Les trois grandes crises morales de l'humanité. Examen critique des doctrines du matérialisme (Malthus, Darwin, Comte, Helmholtz etc.) 12. 5 fr. — Sigwart, Ch., die Lebensgeschichte Giordano Bruno's. 4. Tübingen, Fues. n. 1 M. 60 Pf. — Lessing's Laokoon. Herausgegeben und erläutert von H. Blümner. 2. Aufl. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandl. n. 12 M. — Danzel, Th. W., und G. E. Guhrauer, Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl. Herausgegeben von W. v. Maltzahn und R. Boxberger. 1. Liefg. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 1 M. — Mayr, R., Beiträge zur Beurtheilung G. E. Lessing's. 8. Wien, Hölder. n. 3 M. 60 Pf. — Muncker, F., Lessing's persönliches und literarisches Verhältniss zu Klopstock. 8. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt. n. 5 M. — Schreiber, E., Moses Mendelssohn's Verdienste um die deutsche Nation. 8. Zürich, Verlags-Magazin. n. 1 M. — Grimm, H., Goethe. Vorlesungen. 2. Aufl. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. n. 6 M. — Schaefer, A., Goethe's Stellung zur deutschen Nation. (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeben von W. Frommel und W. Pfaff. 3. Bd. 3. Heft.) 8. n. 1 M. 40 Pf. — Swedenborg's, E., Leben und Lehre. Eine Sammlung authentischer Urkunden über Swedenborg's Persönlichkeit und ein Inbegriff seiner Theologie in wörtlichen Auszügen aus seinen Schriften. 4. Frankfurt a. M., Mittnacht's Verlag. n. 4 M., geb. n. 5 M. — Kant's, I., Kritik der Urtheilskraft. Herausgegeben von B. Erdmann. 8. Leipzig, L. Voss. n. 3 M. — Kant's, I., Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von B. Erdmann. 2. Ausg. 8. Leipzig, L. Voss. n. 2 M. 40 Pf. — — Ebda. n. 3 M. — Kant, I., Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Text der Ausgabe (A) 1766. (Universal-Bibliothek Nr. 1320.) 16. Leipzig, Ph. Reclam jun., n. 20 Pf., geb. n. 60 Pf. — Adamson, R., on the philosophy of Kant. Shaw Fellowship Lectures. lr. 8. 6 s. — Fichte, J. G., der geschlossene Handelsstaat. (Universal-Bibliothek Nr. 1324.) 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. n. 20 Pf. — Frantz, C., Schelling's positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise für gebildete Leser dargestellt. 2. allgemeiner Theil. Die Philosophie der Mythologie. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 4 M. [S. ob. Bd. XV, S. 442.] — Ecker, A., Lorenz Oken. Eine biographische Skizze. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandl. n. 5 M. — Ehrenhauss, M., Hegel's Gottesbegriff in seinen Grundlinien und nächsten Folgen aus den Quellen dargelegt. 8. Wittenberg, Wunschmann. n. 60 Pf. — Flegel, J. A., Günther's Dualismus von Geist und Natur. Aus den Quellen dargestellt. 8. Breslau, Gosohorsky's Buchh. n. 1 M. — Procksch, A., Karl Christian Friedrich Krause. Ein Lebensbild, nach seinen Briefen dargestellt. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 2 M. — Schopenhauer, A., le fondement de la morale. Mémoire non couronné par la societé royale des sciences de Danemark à Copenhague le 30 janvier 1840. Traduit de l'allemand par A. Burdeau. 12. 2 fr. 50 c. — Peters, C., Arthur Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller. Eine Skizze. 8. Berlin, Hentze's Verlag. n. 80 Pf. — Siebenlist, A., Schopenhauer's Philosophie der Tragödie. 8. Pressburg, Stampfel's Buchh. n. 10 M. — de Bennoit, P., les malheurs de la philosophie. Etudes critiques de philosophie contemporaine. 2. édition in 12. 3 fr. 50 c.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Luthardt, Ch. E., die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Consequenzen. Vorträge. 8. Leipzig, Dörffling und Franke. n. 5 M. — Dirckinck-Holmfeld, C., Spiritualismus und Spiritismus, ihr Werth und Zweck und kurze Theo-

dicee zur Würdigung derselben. 8. Leipzig, Schultze u. Co. n. 1 M. — Oehringer, F., der moderne Spiritismus in historischer, wissenschaftlicher und religiöser Beziehung. 8. Augsburg, Preyss. n. 1 M. — Borelli, D., vita e natura, studii sui termi più importanti del moderno naturalismo. 16. Napoli. 4 L. — Rosenthal, L. A., die monistische Philosophie. Ihr Wesen, ihre Vergangenheit und Zukunft. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 3 M. — Knoodt, P., die Thomas-Encyclica Leo's XIII. vom 4. August 1879. Vortrag. 8. Bonn, Weber's Verlag. n. 50 Pf. — Zöllner, F., zur Aufklärung des deutschen Volkes über Inhalt und Aufgabe der „wissenschaftlichen Abhandlungen". 8. Leipzig, Staackmann. n. 3 M.

IV. **Zur Logik und Erkenntnisslehre.** Scheffler, H., die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Principien der abstracten Wissenschaften. 8. Liefg. 3. Theil: Die Theorie der Erkenntniss und die logischen Gesetze. 3. Liefg. 8. Leipzig, Forster. n. 3 M. [S. ob. S. 308.] — Rabus, L., die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage. 8. Erlangen, Deichert. n. 3 M. — Hoppe, J. I., die persönliche Denkthätigkeit. Eine Erkenntnisstheorie mit Widerlegung Kant's. 8. Würzburg. Stuber's Buchh. n. 4 M. — Ebhardt, C., der rhetorische Schluss. Zwei Abhandlungen. 8. Weilburg, Appel. n. 1 M. 20 Pf.

V. **Zur Naturphilosophie.** Kallenberg, R., die Naturwissenschaften und die Culturentwickelung der Menschheit. 4. Freiberg, Engelhardt'sche Buchh. baar 75 Pf. — Bilharz, A. und P. Dannegger, metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften. Auf Grundlage der heliocentrischen Philosophie dargestellt. 8. Sigmaringen, Tappen. n. 2 M. 50 Pf. — v. Dellinghausen, Bar., das Räthsel der Gravitation. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 6 M. — Kosmos. Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwickelungslehre. Herausgegeben von E. Krause. Jahrg. 1880—81. 1. Heft. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. Vierteljährlich n. 6 M. — Krause, E., Erasmus Darwin und seine Stellung in der Geschichte der Descendenz-Theorie. (Darwinistische Schriften Nr. 6.) Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 3 M. — Zöckler, O., Darwin's Grossvater als Arzt, Dichter und Naturphilosoph. (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeb. von W. Frommel und F. Pfaff. 3. Bd. Heft 5—8. Heidelberg, C. Winter's Univ.-Buchh. n. 80 Pf. — Rethwisch, E., der Begriff der Definition und seine Bedeutung für die monistische Entwickelungslehre. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 1 M. 20 Pf. — O'Neill, refutation of Darwinism, and the converse theory of development, based exclusively upon Darwin's facts, and comprising, quantitative and qualitative analysis of the variation; of reversion; of correlation; of crossing; of close interbreeding; of reproduction of lost members; of repair of injuries etc. Philadelphia. s. 12 6 d. — Knodt, E., die Vivisection vor dem Forum der Logik und Moral. 8. Leipzig, H. Voigt. n. 60 Pf. — Zöllner, F., über den wissenschaftlichen Missbrauch der Vivisection mit historischen Documenten über die Vivisection von Menschen. 8. Leipzig, Staackmann. n. 6 M.

VI. **Zur Anthropologie und Psychologie.** Zeitschrift für Ethnologie, herausgegeben von R. Hartmann, R. Virchow, A. Voss. 12. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Berlin, Wiegandt, Hempel und Parey. pro cplt. n. 20 M. — Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Red. von F. v. Hauer, E. Langer, M. Much etc. 10. Bd. Nr. 1—4. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. pro cplt. n. 12 M. — Waddington, Ch., die Seele des Menschen. Deutsch von F. Moesch. 8. Leipzig, Schäfer. n. 8 M. — Dreher, E., Beiträge zu einer exacten Psycho-Physiologie. 8. Halle, Pfeffer. n. 2 M. — Knauer, G., Seele und Geist und das Phantom

der Ichlichkeit. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. 50 Pf. — Taine, H., der Verstand. Uebersetzt von L. Siegfried. 2 Bde. 8. Bonn, Strauss, n. 16 M. — Leidesdorf, M., das Traumleben. Vortrag. (Sammlung öffentlicher Vorträge und Reden. IX.) 8. Wien, Perles' Verlags-Conto. n. 80 Pf. — Bienengräber, A., Schmerz und Weltschmerz. (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeben von W. Frommel und F. Pfaff. 3. Bd. Heft 7.) 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 60 Pf.

VII. **Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie.** Höffding, H., die Grundlage der humanen Ethik. 8. Bonn, Strauss. n. 2 M. 40 Pf. — — Spencer, H., the data of Ethics. 8. 8 s. — Ardigo, R., la morale dei positivisti. 16. Milano. 10 l. — Wendt, H. H., über das sittlich Erlaubte. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 345.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 60 Pf. — Henne-am-Rhyn, O., Culturgeschichte des Judenthums von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Liefg. 2—5 (Schluss). 8. Jena, Costenoble. à n. 2 M. [S. ob. Bd. XV. S. 633.] — Schrader, W., über die ideale Entwickelung des deutschen Volksthums. Rede. 8. Berlin, Hempel. n. 80 Pf. — Grün, K., Culturgeschichte des 17. Jahrhunderts. 2. Bd. 8. Leipzig, Barth. n. 7 M., cplt. n. 15 M. [S. ob. Bd. XV. S. 632.] — Franke, J. H., die Wissenschaft vom physischen, geistigen und socialen Leben auf der Grundlage einer einheitlichen Weltanschauung. 1. Hälfte. Berlin, Wortmann'sche Buchh. n. 4 M. — — Ebda., Grieben in Comm. n. 4 M. — v. Holtzendorff, F., Wesen und Werth der öffentlichen Meinung. 2. Aufl. 8. München, Rieger'sche Univers.-Buchhdlg. n. 3 M. — Neurath, W., volkswirthschaftliche und socialphilosophische Essays. 8. Wien, Faesy und Frick. n. 8 M.

VIII. **Zur Religionsphilosophie.** Müller, F. M., Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. 8. Strassburg, Trübner. n. 7 M. — Kreiss, Theophilosophie. Vereinigung der Theologie und Philosophie. 1. Bd. Grundzüge der Theophilosophie. Liefg. 1. 8. Berlin, Morse. n. 1 M. — Hanne, J. R., über Glauben und Wissen. Eine Rede. 8. Hamburg, Seippel. n. 50 Pf. — Balfour, A. J., A Defense of philosophic Doubt, being an essay on the foundations of belief. 8. 12 s. — Glaube, der christliche, und die menschliche Freiheit. 1. Thl.: Präliminarien. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 4 M. — Kaulich, W., contra Glaubensbekenntniss eines modernen Naturforschers. 2. Aufl. 8. Prag, A. Lehmann. n. 2 M.

IX. **Zur Sprachphilosophie.** Stein, L., über die Entstehung der Sprache. Die ersten Sprachlehrer des Menschengeschlechts. 8. Zürich, Verlags-Magazin. n. 40 Pf.

X. **Zur Aesthetik.** Blochwitz, J., Farbenspiele. Aesthetische und culturgeschichtliche Betrachtungen. 8. Leipzig, Schlicke. n. 2 M. 40 Pf. — Feddersen, M., was ist die Aufgabe der bildenden Kunst? 8. Dresden, Gilbers. n. 1 M. 20 Pf. — Vischer, R., Kunstgeschichte und Humanismus. Beiträge zur Klärung. 8. Stuttgart, Göschen'sche Verlagshandl. n. 1 M. 50 Pf. — Baethgen, F., Anmuth und Würde in der alttestamentlichen Poesie. Ein Vortrag. 8. Kiel, Lipsius u. Tischer. n. 1 M.

XI. **Zur Pädagogik.** Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1880. Januar bis März. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. 2 M. 40 Pf. — Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens. Herausgegeben von K. A. Schmid. 3. Bd. 3. Abth. 2. Aufl. 8. Gotha, Besser. n. 6 M. [S. ob. S. 186.] — Studien, pädagogische. Neue Folge. Herausgegeben von W. Rein. 2. Heft. 8. Leipzig, Pfeil.

n. 1 M. — Schwarz und Curtmann, Lehrbuch der Erziehung. Herausgegeben von H. Freiensehner. 8. Aufl. 1. Thl. Allgemeine Erziehungslehre. 8. Leipzig, C. F. Winter'sche Verlagshandlung. n. 4 M. — Bain, A., Erziehung als Wissenschaft. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek. Bd. 45.) 8. Leipzig, Brockhaus. n. 8 M., geb. n. 9 M. — Kirchen- und Schulblatt, neues evangelisches. Herausgegeben von J. Ergenzinger. 1. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1 u. 2. 8. Wien, Sallmayer'sche Buchh. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf. — Literaturblatt des Bureau für Unterrichts-Statistik. 1. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Berlin, Schwartz'sche Buchh. pro cplt. n. 1 M. — Nachrichten, vierteljährliche, von Kirchen- und Schulsachen. Herausgegeben von B. Ravez. 74. Jahrg. 1880. 1. Heft. 8. Hannover, Feesche. pro cplt. n. 1 M. 80 Pf. — Schulblatt der Provinz Sachsen. Hersg. von E. Lausch und E. Wiessner. Jahrg. 1880. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Quedlinburg, Hoch. pro cplt. n. 4 M. 60 Pf. — Herbart's, J. F., pädagogische Schriften. Herausgegeben von O. Willmann. 2. Ausg. 2. Liefg. 8. Leipzig, L. Voss. n. 1 M. [S. ob. S. 311.] — Kellner, L., Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. 3. Aufl. 2. Bd. 8. Essen, Bädeker. n. 3 M. [S. ob. S. 311.] — Güdemann, M., Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland. [10.—14. Jahrh.] 8. Wien, Hölder. n. 6 M. — Kramer, G., August Hermann Franke. Ein Lebensbild. 1. Theil. 8. Halle, Buchh. des Waisenhauses. n. 4 M. 80 Pf. — Alberti, C. E. R., Heinrich Pestalozzi. Ein Lebensbild. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 79.) 2. Aufl. 8. Berlin, Habel. n. 60 Pf. — Ostermann, W., die Grundlehren der pädagogischen Psychologie. 8. Oldenburg, Schulze'sche Hofbuchhdlg. n. 1 M. 20 Pf. — Rade, O., die psychologischen Grundzüge des Unterrichts in der Muttersprache. 8. Zschoppau, Raschke. n. 80 Pf. — Keferstein, H., die Pädagogik der Kirche. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 135.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 20 Pf. — Müller sen., M., das Schulwesen mit besonderer Beziehung auf die Zukunft Pforzheims. 8. Leipzig, O. Wigand. 60 Pf. — Volksschule, die. Eine pädagogische Monatsschrift. Red. von C. F. Hartmann. Jahrg. 1880. (12 Hefte.) 8. Stuttgart, Aue. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf. — Rein, W., A. Pickel und E. Scheller, Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts nach Herbartischen Grundsätzen. III. Das dritte Schuljahr. 8. Cassel, Bacmeister. n. 2 M. 25 Pf. — Kwiatkowski, A., geschichtliche Entwicklung des Volksschulwesens in Ost- und Westpreussen. 8. Königsberg, Gräfe u. Unzer. n. 1 M. — de Guer, G., la liberté et l'éducation. L'instruction primaire aux Etats-unis. 8. Nancy, Berger-Levrault. n. 96 Pf. — Correspondenzblatt für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs. Herausgegeben von Frisch und Kraz. 27. Jahrg. 1880. 1. u. 2. Heft. 8. Tübingen, Fues. pro cplt. n. 7 M. — Universitäts-Kalender, deutscher, für das Sommer-Semester 1880. Herausgegeben von F. Ascherson. 2 Theile. 16. Berlin, Simion. In 1 Bd. geb. n. 2 M. 25 Pf., 2. Theil geh. apart n. 1 M. 50 Pf. — Herold, academischer. Organ für die Gesammtinteressen der deutschen Studentenschaft. 1. Jahrg. 1880. Nr. 1. 4. Leipzig, Fischer. Vierteljährlich n. 1 M. 25 Pf. — Jahresbericht, zweiter, über das herzoglich Anhaltische Lehrer-Seminar zu Cöthen. Ostern 1880. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 40 Pf. Inhalt: Erziehliche Aufgaben des Lehrer-Seminars von Trenkel. — Jahresbericht der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. 40 Pf., Auszug davon 25 Pf. — Verhandlungen des III. Blindenlehrer-Congresses in Berlin, 1879. Red. von A. Brandstaeter. 8. Berlin, Bernhardi. baar 1 M. 50 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Ballauff, Elemente der Psychologie. (Dtsche. Schulztg. 16.)
Belger, Moritz Haupt. (Z. für Gymnasialwesen. 1880. Februar, März, von Hinrichs.)
I. Bernays, Lucian und die Kyniker. (Revue crit. 17 v. L. Morel.)
M. Bernays, J. W. v. Goethe. J. C. Gottsched. (L. C. 16.)
Bohm, unsere Kinder in Haus und Schule. (Dtsch. Frauenanwalt 4.)
Brehme, Briefe über Petersburger Erziehung. (Dtsch. Schulztg. 21, Beil.)
Briefe von B. Constant etc. (Gött. gel. Anz. 13 v. G. Waitz.)
Brocher de la Flechère, les revolutions du droit. (Gött. gel. Anz. 8 v. H. Sommer.)
Diesterweg, rhein. Blätter ausgewählt von Jessen. (Dtsche. Schulztg. 16.)
Dost, die Pädagogik John Locke's. (Dtsche. Schulztg. 21, Beil.)
Doxographi graeci coll. H. Diels. (L. C. 23.)
Dreher, Beiträge zu einer exacten Psycho-Physiologie. (Voss. Ztg. 114.)
Duboc, die Psychologie der Liebe. (Im neuen Reich 21 v. W. Bolin.)
du Prel, zur Psychologie der Lyrik. (Gegenwart 19 v. O. Sokal.)
Falkenberg, über den intelligibeln Charakter. (Gött. gel. Anz. 10 v. H. Sommer.)
Frey, A. v. Haller u. s. Bedeutung. (Im neuen Reich 15.)
Funck-Brentano, la civilisation et ses lois. (Ztschr. f. Philos. und philos. Krit. N. F. 76, 2 v. Lasson.)
Grimm, Goethe. 2. Aufl. (Im neuen Reich 20; Histor. Zeitschr. 44, 1 v. E. Schmidt.)
Guttmann, die Religionsphilosophie des ibn David aus Toledo. (L. C. 15.)
Guyau, la morale anglaise contemporaine. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 76, 2 v. Lasson.)
Hatch, the moral philosophy of Aristotle. (Academy 415 v. E. Wallace.)
Herbst, J. H. Voss. (Histor. Zeitschr. 44, 1 v. E. Schmidt.)
Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. (Philol. Anz. 10, 3 v. F. Becher.)
Hohlfeld, die Krause'sche Philosophie. (Dtsche. Schulztg. 16.)
Hoppe, die Scheinbewegungen. (Gött. gel. Anz. 16 v. H. Lotze.)
A. v. Humboldt, Briefe an seinen Bruder Wilhelm. (Im neuen Reich 24.)
Jäger, die Entdeckung der Seele. 2. Aufl. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 20.)
Kant's Kritik der Urtheilskraft, her. v. B. Erdmann. (Vierteljahrsschr. f. Philos. 4, 2; Im neuen Reich 24.)
Kellner, zur Pädagogik der Schule und des Hauses. 10. Aufl. (Dtsche. Schulztg. 21, Beil.)
Kirchner, die Hauptpunkte der Metaphysik. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 4, 2; L. C. 24.)
Kittel, Herder als Pädagog. (Dtsche Schulztg. 21, Beil.)
Kohn und Mehlis, Materialien zur Vorgeschichte des Menschen. Bd. 2. (Mitthlgn. a. d. histor. Lit. 8, 2 v. Pierson.)
Krause, Helius Eobanus Hesse. (v. Sybel, histor. Ztschr. 43, 3 v. A. Horwitz.)
Laas, Idealismus und Positivismus. Bd. 1. (L. C. 16 von v. G[izyck]i.)
Lange, über Apperception. (Vierteljsschr. f. wiss. Philos. 4, 2.)
Langer, Grundprobleme der Mechanik. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 4, 2 v. K. Lasswitz.)
Last, Mehr Licht! (Dtsch. Frauenanwalt 6 v. A[nna] S[imson].)
Liard, die neuere englische Logik. (L. C. 16.)
Lindwurm, das Eigenthumsrecht und die Menschheitsidee im Staate. (Vierteljahrsschr. f. Volkswirthsch. Bd. 66.)
Lorenz, über Gymnasialwesen, Pädagogik und Fachbildung. (Z. für die österr. Gymn. 31, 3 v. Rappold.)

Mariano, Christenthum, Katholicismus und Cultur. (Im neuen Reich 13; Prot. Kirchenztg. 15 v. O. Pfleiderer.)
Meinong, Humestudien. (Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik 76, 2 v. Pfleiderer.)
Melzer, Lehre von der Autonomie der Vernunft. (L. C. 21.)
Müller, die Idee der Menschheit im hellenischen Alterthum. (Jahresber. üb. d. class. Philol. J. 1879, 3 v. E. Hiller.)
Lander Lindsay, mind in the lower animals in health and disease. (Academy 417 v. Grant Allen.)
Niemeyer, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, herausg. von Lindner. (Dtsche. Schulztg. 21, Beil.)
Plato's Charmides v. Th. Becker. (L. C. 21.)
Popper, der Ursprung des Monotheismus. (Prot. Kirchenzeitg. 20 v. R. Steck.)
Pünjer, Geschichte christlicher Religionsphilosophie. (Gött. gel. Anz. 14 v. Rocholl.)
Quäbicker, K. Rosenkranz. (L. C. 18.)
Reich, der Staat der Zukunft. (L. C. 16.)
Rocholl, die Philosophie der Geschichte. (Revue crit. 15 v. A. Stern.)
Schmid, pädagogisches Handbuch. (Dtsche. Schulztg. 16.)
Schütz, Einleitung in die Philosophie. (L. C. 18.)
Senecae epistulae aliquot ed. Bücheler. (L. C. 18.)
Spencer, die Thatsachen der Ethik. (L. C. 24.)
Spiess, Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. (Jahresber. üb. d. class. Philologie i. J. 1879, 3 v. E. Hiller.)
Teichmüller, über das Wesen der Liebe. (L. C. 21.)
Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre. (Prot. Kirchenzeitg. 21 v. P. Mehlhorn.)
Tocco, ricerche Platoniche. (Gött. gel. Anz. 9 v. Teichmüller.)
Wille, über *ἔλεος καὶ φόβος* in Aristoteles' Poetik. (Rev. crit. 22 v. E. Baudat.)
Wilson, Aristotelian Studies. I. (Academy 415 v. E. Wallace; Gött. gel. Anz. 15.)
Wohlrab, Vorträge über Platon's Lehren und Lehrer. (L. C. 18.)
Wolff, Logik und Sprachphilosophie. (Vierteljsschr. f. wiss. Philos. 4, 2.)
Zeller, über das Kantische Moralprincip etc. (L. C. 15.)
Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. (Theol. Studien u. Kritiken 1880, 3 v. W. Schmidt.)
Zöckler, Lehre vom Urzustand des Menschen. (Theol. Quartalsschrift 62. 2 v. Schanz.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von Herm. Ulrici. Halle. Bd. 76. Heft 2. Dr. W. Wiegand, Leibniz als Religions-Friedensstifter. 2. Hälfte. — Prof. Dr. Ed. Rehnisch, Zur Kritik herkömmlicher Dogmen und Anschauungsweisen der Logik, insbesondere des Lehrstücks vom Schluss (Fortsetzung). — Recensionen: Prof. Dr. E. Pfleiderer, Alexius Meinong, Humestudien; I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. — Prof. Dr Lasson, Th. Funk-Brentano, La Civilisation et ses lois. Morale sociale. — Derselbe, M. Guyau, La Morale Anglaise contemporaine. —

H. Ulrici, Zur logischen Frage: 1. C. Sigwart, Logik. 2. Bd.: Die Methodenlehre; 2. W. Schuppe, Erkenntniss-theoretische Logik; 3. J. Bergmann, Allgemeine Logik. 1. Theil: Reine Logik. — Dr. S. Thiele, Albrecht Krause, Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedeutung der Raumanschauung und der geometrischen Axiome. — H. Ulrici, Eine Erwiderung des Hrn. Dr. Jacobson auf meine Recension seiner Schrift „Ueber die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen". — H. Ulrici, Prof. Dr. E. Pfleiderer, Die Philosophie und das Leben. — Derselbe, Prof. Dr. C. v. Voit, Ueber die Entwicklung der Erkenntniss. — Ders., Dr. C. v. Prantl, Ueber die Berechtigung des Optimismus. — Bibliographie.

The Journal of speculative Philosophy. Ed. by Wm. T. Harris. St. Louis. Mo. Vol. XIV. Nr. 2. Ella S. Morgan, Schelling on Natural Science (Tr.). — A. E. Kroeger, Kants Anthropology (Tr.). — Ida M. Eliot, Hermann Grimm on Raphael and Michael Angelo (Tr.). — Anna C. Brackelt, The Science of Education (Paraphrase). — John Albee, Ars Poetica et Humana. — Julia H. Sulliver, The Psychology of Dreams. — Theron Gray, Laws of creation. — Ultimate Science. — The Editor, Educational Psychology (Outlines). — Notes and Discussions. — Book Notices.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, S. Baillière et Co. 1880. Nr. 5. H. Lotze, l'infini actuel est-il contradictoire? — Réponse à M. Renouvier. — J. Sully, Les formes visuelles et le plaisir esthétique. — Th. Ribot, La mémoire comme fait biologique. — Notes et documents: v. Brochard, Descartes stoïcien. — Analyses et comptes rendus: Montegazza, Fisiologia del dolore. — Last, Mehr Licht, Exposé de Kant et Schopenhauer. — Notices bibliographiques: Paulhan, Physiologie de l'esprit. — Rambosson, Du mouvement psychique et du mouvement expressif. — Adamson, On the philosophy of Kant. — W. Kulpe, La Fontaine, seine Fabeln und ihre Gegner. — B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie, 1er Band. — Quaebicker, Karl Rosenkranz. — Revue des périodiques étrangers: Philosophische Monatshefte. — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Revista republicana. — Nr. 6. F. et R., Considérations sur la philosophie chimique. — Delboeuf, Le sommeil et les rêves (fin). — D. Nolen, La critique de Kant et la religion. — Notes et discussions: Ch. Renouvier, L'infini actuel est-il contradictoire? — Réponse à M. H. Lotze. — Analyses et comptes rendus: T. Mamiani, La religione dell' avenire. — Dr. Hoppe: Die Scheinbewegungen. — C. Voigt: Zur Physiologie der Schrift. — Notices bibliographiques: Clifford. — Lauder Lindsay. — Harper. — Balfour. — Cyples etc. etc. — Revue des périodiques: Archives de physiologie normale et pathologique. — La Critique philosophique. — La Critique religieuse. — La Philosophie positive. — Revue de l'histoire des religions, etc. — Universités d'Italie: Programme des cours de philosophie.

La filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale. Roma Vol. XX. 3a. La Direzione, Ai lettori. — T. Mamiani, Filosofia della realità. — G. Jandelli, Del sentimento. — Doct. M. Panizza, Antropologia: La fisiologia del sistema nervoso nelle sue relazioni coi fatti psichici. — Bibliografia: 1) A. Espinas. — 2) P. Siciliani. — Periodici di filosofia. — Noticie. — Recenti pubblicazioni. — Indice del volume. — Vol. XXI. 1a. F. Bonatelli, Del Sogno. — T. Mamiani, Della Filosofia francese contemporanea. — F. Ramorino, Di alcune argumentazioni contenute nel Protagora di Platone. — Bibliografia: 1) S. M. Bertini. — 2) T. Mamiani. — 3) D. Berti. — Necrologie. — Noticie. — Periodici di Filosofia. — Recenti pubblicazioni. — 2a. T. Mamiani, Sulla Psicologia e la Critica della Conoscenza, prima lettera al prof. Sebastiano Turbiglio. — F. Tocco,

L'Analitica Transcendentale e i suoi recenti espositori. — M. Panizza, Antropologia: La Fisiologia del Sistema Nervoso nelle sue relazioni coi fatti psichici. — Bibliografia: 1) Helmholtz. — 2) R. Mariano. — 3) G. Piola. — Periodici di filosofia. — Notizie.

Eine kritische Miscelle.

Nach der neuesten Textesrecension von J. G. Fichte's Bestimmung des Menschen, besorgt von Kehrbach, bieten alle Ausgaben im dritten Abschnitt (Glaube) I von Anfang (S. 97 ed. Kehrbach) folgenden Passus: „Sie, diese Stimme meines Gewissens, gebietet mir in jeder besonderen Lage meines Daseins, was ich bestimmt in dieser Lage zu thun, was ich in ihr zu meiden habe: sie begleitet mich, wenn ich nur aufmerksam auf sie höre, durch alle Begebenheiten meines Lebens, und sie versagt mir nie ihre Belohnung, wo ich zu handeln habe. Sie begründet unmittelbare Ueberzeugung und reisst unwiderstehlich meinen Beifall hin: es ist mir unmöglich, gegen sie zu streiten." Hier liegt ein Verderbniss, das entweder auf einen lapsus calami des Verfassers, oder auf eine schlechte Schrift, oder endlich auf ein Versehen des Setzers zurückgeführt werden muss. Der Satz: sie versagt mir nie ihre Belohnung etc. ist nämlich weder grammatisch noch logisch haltbar. Eine Belohnung kann man doch erst ertheilen, wenn gehandelt ist oder gehandelt wird, nicht aber, wo man noch erst zu handeln hat. Inhaltlich aber hat dieser Gedanke an unserer Stelle gar keinen Sinn. Im ganzen Zusammenhang ist lediglich von den Befehlen, von der Bestimmtheit der Aussprüche und von der Ueberzeugungskraft des Gewissens die Rede. Es ist demgemäss das Wort Belohnung in Belehrung umzuändern und dies sogar dann, wenn die Handschrift selbst die erste Lesart bieten würde.

J. Kreyenbühl.

Die feierliche Enthüllung des Spinoza-Denkmals im Haag wird Anfang September stattfinden.

Der academisch-philosophische Verein an der Universität Leipzig bestand im vorigen Winter-Semester aus 15 Mitgliedern und ward von 111 Gästen besucht. In den Sitzungen wurden 16 Vorträge über verschiedene wissenschaftliche Gegenstände gehalten.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

FOREIGN
BODLEIAN
PERIODICALS

Adam Smith's allgemeine Ansichten über Menschen und menschliche Verhältnisse.

Der Mann, welcher auf die wirthschaftliche Entwicklung von Europa in unserem Jahrhundert den grössten Einfluss geübt hat, A. Smith, ist, wenn es sich darum handelt, ihn einer Kategorie der Wissenschaften zuzuweisen, zweifelsohne den Philosophen zuzurechnen. Sein erster Wirkungskreis war der eines Professors der Logik und Moral an der Universität Glasgow, sein erstes Hauptwerk, welches 1759 erschien, ist ein Moralsystem, die „Theorie der moralischen Gefühle". Er hat darin bekanntlich die Moral gegründet auf das Urtheil des unbefangenen Zuschauers: wir sind nach ihm im Stande, uns in die Lage Anderer zu versetzen unter Wegfall der besonderen Erregtheit, die ihnen gerade nach den individuellen Verhältnissen anhaftet, dies Urtheil des unbefangenen, aber theilnehmenden Zuschauers ist das sittlich richtige. In dem letzten Paragraphen der 1. Auflage der Moral hat A. Smith das Bedürfniss nach einer natürlichen Jurisprudenz ausgesprochen, welche die allgemeinen Principien gebe für Gesetzgebung und Regierung. In der Vorrede zu späteren Auflagen der Moral hat er selbst erklärt, dass er theilweise das damit übernommene Versprechen erfüllt habe in der „Untersuchung über Natur und Ursachen des Nationalreichthums" (1776 zuerst erschienen), mindestens was die Lehre von Verwaltung (policy), Einkünfte und Waffen betreffe. Als noch übrig bezeichnet er die Theorie der Jurisprudenz. Er hat sie nicht geliefert. Aus seinem Nachlass sind wenige Fragmente veröffentlicht worden, theils ästhetischen und psychologischen Inhalts, theils sehr geistreiche Versuche über den inneren

Verlauf von Partien der Geschichte der Wissenschaften, besonders der Astronomie. Das Gesagte wird es rechtfertigen, wenn ich im Folgenden auf das Buch über die Ursachen des Nationalreichthums eingehe nach seiner philosophischen Seite, d. h. nach den allgemeinen Ansichten über Menschen und menschliche Dinge, welche darin zu Tage treten. Das Vorzutragende wird theils eine weitere Ausführung, theils eine Ergänzung dessen bringen, was ich in meinem „Handbuch der Moral" (Leipzig 1879) S. 184—187 kurz in dieser Hinsicht bemerkt habe.

Die Grundlage des ganzen Systems legt A. Smith so. „Der Mensch bedarf fast beständig der Hülfe seiner Brüder, und vergeblich würde er sie von ihrem Wohlwollen allein erwarten. Viel wahrscheinlicher wird er sie erlangen, wenn er ihre Selbstliebe in sein Interesse ziehen und ihnen zeigen kann, dass es ihr eigener Vortheil ist, für ihn zu thun, was er von ihnen begehrt. Jeder, der Anderen einen Tausch anbietet, proponirt dies. Gib mir, was ich verlange, und ich will Dir geben, was Du verlangst, ist die Meinung jedes solchen Anerbietens; in dieser Weise erhalten wir einer von dem Anderen den weitaus grössten Theil der guten Dienste, die wir bedürfen. Nicht von dem Wohlwollen des Fleischers, Brauers und Bäckers erwarten wir unser Mittagsmahl, sondern von der Rücksicht, die sie auf ihr eigenes Interesse nehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschenliebe (humanity), sondern an ihre Selbstliebe (self-love) und reden ihnen nie von unseren Bedürfnissen, sondern von ihren Vortheilen. Niemand als ein Bettler mag gern hauptsächlich von dem Wohlwollen seiner Nebenmenschen abhängen" [1]). Also Sm. schliesst das Wohlwollen nicht grundsätzlich aus, es scheint ihm nur unsicher, darauf zu rechnen, und nicht bloss sicherer, an das Eigeninteresse zu appelliren, sondern auch ein Zeichen grösserer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. That-

1) An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations by A. Smith etc. etc. by J. R. M'Culloch, fourth edition, Edinburgh 1850, b. I. Chap. II. Seite 7. Spalte 1. Nach dieser Ausgabe wird der „Reichthum der Nationen" auch im Folgenden citirt werden.

sächlich kommt er somit auf den Standpunkt der Menschenauffassung, welcher in Hobbes und Spinoza besonders dagewesen war und zu seiner Zeit von Helvetius (de l'Esprit 1758) vertreten wurde, dass das Selbstinteresse der wirksame Hebel von Thun und Lassen der Einzelnen sei. Hobbes hatte die Folgerung daraus abgeleitet, dass von Natur ein Kampf der Interessen unter den Menschen sei, zu dessen Schlichtung der Staat gegründet werde; nach Spinoza und Helvetius kann der Mensch einsehen, dass er sein Interesse am Besten wahrt, wenn er es in Einklang mit den Interessen der Anderen setzt, dadurch entstehe Tugend als diejenigen Handlungen, welche das Wohl der Gesellschaft, den Einzelnen mit eingeschlossen, bezweckten, dies Wohl der Gesellschaft habe sich der Staat als seine besondere Aufgabe zu stellen. A. Smith nimmt weder die Wendung von Hobbes, noch von Spinoza oder Helvetius. Auch die Moral ist nach ihm nicht abhängig von der Reflexion auf die Gesellschaft. Er sagt: „Alle Menschen, auch die dümmsten und gedankenlosesten, verabscheuen Betrug, Treulosigkeit und Ungerechtigkeit und freuen sich über ihre Bestrafung; aber wenige Menschen haben über die Nothwendigkeit der Gerechtigkeit für die Existenz der Gesellschaft nachgedacht, so augenfällig diese Nothwendigkeit scheinen kann“ [1]). Ferner musste bei Hobbes sowohl wie bei Spinoza und Helvetius dem Staate viel zugewiesen werden, dass aber der Staat in wirthschaftlichen Dingen viel eher Unsegen als Segen gestiftet habe, das war eine Ueberzeugung, welche sich leicht aufdrängte, wenn man an das Merkantilsystem mit seinen Prohibitionen, Monopolien und Bevormundungen dachte, wie sie damals vieler Orten sichtbar vorlagen. A. Sm. hat daher eine ganz andere Wendung; er lehrt, wenn Jeder sein Interesse verfolgt, so führt das ganz von selber, ohne alle absichtliche Rücksicht auf das Wohl der Gesellschaft gerade zu dem Wohl dieses Ganzen, falls man nur die Bethätigung der Einzelinteressen frei gewähren lässt.

1) The theory of Moral Sentiments etc. by A. Smith, the 6. edition, London 1790, Bd. I. Part. II. Sect. II. S. 223. Diese Ausgabe ist bei weiteren Citaten aus der Moral jedesmal gemeint.

Zwar hat Knies, die politische Oekonomie, 1853, S. 147 ff., geleugnet, dass man A. Smith mit Recht diesen Gedanken zuschreibe, er sei nur aus Stellen seines Werkes, welche an denselben nahe heranträten, erwachsen. Die folgende (bis S. 398) ausführliche Beweisführung, glaube ich, wird es indess sicher stellen, dass Sm. diese Ueberzeugung, und zwar in einer Art religiöser Nüancirung, gehabt hat. Die Hauptstellen zunächst aus dem „Reichthum der Nationen" sind: „Jeder Einzelne ist beständig darauf aus, die vortheilhafteste Verwendung für das Kapital zu finden, über welches er zu gebieten hat. Allerdings hat er dabei seinen Vortheil und nicht den Vortheil der Gesellschaft vor Augen, aber natürlicher- oder vielmehr nothwendigerweise leitet ihn das Studium seines eigenen Vortheils dazu, diejenige Verwendung vorzuziehen, welche für die Gesellschaft am Vortheilhaftesten ist" [1]). „Der Einzelne hat freilich gewöhnlich weder die Absicht, das gemeine Beste zu fördern, noch weiss er, wie weit er dasselbe befördert. Wenn er den einheimischen Gewerbfleiss lieber unterstützt als den auswärtigen, so denkt er bloss an seine Sicherheit, und wenn er den Gewerbfleiss so leitet, wie seine Erzeugnisse den grössten Werth haben können, so bezweckt er nur seinen Gewinn; er wird hierbei, wie in vielen anderen Fällen, von einer unsichtbaren Hand geleitet, einen Zweck zu befördern, der kein Theil seines Vorhabens war. Es ist auch für die Gesellschaft nicht immer das Schlimmere, dass er kein Theil davon war. Indem er sein eigenes Interesse verfolgt, befördert er das der Gesellschaft oft wirksamer, als wenn er die förmliche (really) Absicht hat, es zu befördern" [2]). „Ohne Einmischung der Gesetze führen die Privatinteressen und Privatleidenschaften der Menschen sie dahin, das Kapital der Gesellschaft unter all die verschiedenen Gewerbszweige so annähernd wie möglich in der Proportion zu vertheilen, welche den Interessen der ganzen Gesellschaft am angenehmsten ist" [3]).

---

1) b. IV. chap. II. S. 198. Sp. 2.

2) Ibid. S. 199. Sp. 2.

3) b. IV. chap. VII. S. 284. Sp. I. Dass Sm. gerade im IV. Buch diese Ueberzeugung ausspricht, erklärt sich daraus, dass das Thema der-

Mit anderen Worten, der Zusammenklang der Einzelinteressen mit dem Wohl des Ganzen braucht nicht durch die Menschen absichtlich intendirt zu werden, eine höhere Hand lässt diesen Zusammenklang ohne menschliches Zuthun eintreten; die Selbstregulirung der Privatinteressen zum Gemeinwohl ist für A. Smith providentielle Welteinrichtung. Dieser Gedanke klingt auch in der „Theorie der moralischen Gefühle" durch. Dort heisst es: „Umsonst betrachtet der stolze und gefühllose Gutsherr seine ausgedehnten Felder und verzehrt ohne einen Gedanken an die Bedürfnisse seiner Brüder in der Einbildung für sich die ganze Erndte, welche auf ihnen wächst. — Sein Auge ist grösser als sein Magen. — Was übrig bleibt, ist er genöthigt unter die zu vertheilen, welche in der feinsten Weise das Wenige zubereiten, das er selbst verbraucht, welche den Palast zurecht machen, in dem dies Wenige verzehrt wird, welche all den verschiedenen Tand und die Kleinode besorgen und in Ordnung halten, die in der Haushaltung der Grossen verwendet werden. Alle diese leiten so von seinem Luxus und seiner Laune den Theil der Nothwendigkeiten des Lebens her, welchen sie vergeblich von seiner Menschlichkeit oder Gerechtigkeit würden erwartet haben. Das Erzeugniss des Bodens unterhält zu allen Zeiten ungefähr die Zahl von Bewohnern, welche es fähig ist zu erhalten. Die Reichen wählen nur aus dem Haufen das aus, was am kostbarsten und angenehmsten ist. — — Sie werden durch eine unsichtbare Hand geleitet, ungefähr dieselbe Vertheilung der Lebensnothwendigkeiten zu machen, welche wäre gemacht worden, wenn die Erde in gleiche Theile unter all ihre Bewohner vertheilt worden wäre, und ohne es zu beabsichtigen, ohne es zu wissen, befördern sie so das Interesse der Gesellschaft und verschaffen Mittel zur Vermehrung der Gattung. Als die Vorsehung die Erde unter wenige stolze Herren vertheilte, da vergass sie nicht und verliess sie nicht die, welche bei der Vertheilung ausgelassen schienen. Diese letzteren geniessen

---

selben die „Systeme der politischen Oekonomie" sind, also hier seine Grundgedanken besonders gegenüber dem Mercantilsystem am deutlichsten hervortreten mussten.

auch ihren Theil von Allem, was sie hervorbringt" [1]). Diese Ueberzeugung, dass nach providentiellem Plane die Privatinteressen sich von selbst zur allgemeinen Wohlfahrt reguliren, war in A. Smith sehr alt. Dugald Stewart theilt eine Stelle aus früheren, dem nationalökonomischen Werk voraufgehenden Aufzeichnungen mit, welche denselben Gedanken klar ausspricht [2]). „Die Menschen werden gewöhnlich von Staatsmännern und Projectmachern als Material einer gewissen Art politischer Mechanik betrachtet. Die Projectmacher stören die Natur in dem Lauf ihrer Operationen in menschlichen Angelegenheiten, und es ist nichts weiter erforderlich, als sie in Ruhe zu lassen (to let her alone) und ihr freien Spielraum in der Verfolgung ihrer Zwecke zu geben, dass sie ihre eigenen Absichten erreicht." — „Es braucht wenig sonst, einen Staat aus der niedrigsten Barbarei auf die höchste Stufe der Wohlhabenheit zu bringen, als Friede, leichte Abgaben und eine erträgliche Verwaltung der Gerechtigkeit: alles Andere wird durch den natürlichen Lauf der Dinge zu Stande gebracht. Alle Regierungen, welche diesen natürlichen Lauf hemmen oder versuchen den Fortschritt der Gesellschaft an einem besonderen Punkt anzuhalten, sind unnatürlich, und, um sich zu halten, genöthigt, unterdrückend und tyrannisch zu sein."

Wie entstand nun in A. Smith dieser Gedanke, welcher seinem Werk und der ganzen nach ihm benannten Schule zu Grunde liegt? Den Anlass gab die Ueberzeugung von der wohlthätigen Wirkung grösserer wirthschaftlicher Freiheit, und diese Ueberzeugung selbst stammte 1) aus der Erkenntniss, dass die bisherige wirthschaftliche Bevormundung viel Uebles gestiftet habe, was notorisch war, 2) aus der Wahrnehmung, dass, wo diese Bevormundung zurückgetreten sei, die wirthschaftlichen Zustände blühendere waren, 3) aus dem richtigen Gefühl, dass möglichste Freilassung der wirthschaftlichen Interessen kraft der Bedeutung individuell-freier Bethätigung einen ungeahnten Aufschwung bringen müsse, welches Gefühl

1) Mor. Sent. Bd. I. Part. IV. chap. I. S. 465.

2) The works of A. Smith etc. by Dugald Stewart 1811. Bd. V. S. 504.

nicht getäuscht hat. So wahr diese Sätze sind und stets bleiben werden, so ist von ihnen bis zu dem Satz: die Einzelinteressen, auch wenn sie gar keine absichtliche Rücksicht darauf nehmen, reguliren sich von selbst zur Hervorbringung des Gemeinwohls, ein ungeheurer Sprung. Smith macht ihn im Vertrauen auf die Vorsehung oder im Vertrauen auf die Natur, welche man nur nicht stören dürfe, dann wirke sie immer zum Besten. Die Stelle, in welcher dies Letztere ausgesprochen wird, lenkt schon durch die gewählten Worte auf die Richtung des 18. Jahrhunderts hin, welche hier auf A. Smith bestimmend eingewirkt hat. Rousseau hatte von Anfang an (1753) die Ueberzeugung verfochten, dass man die Natur als den unmittelbaren Ausdruck der göttlichen Vorsehung nur dürfe frei walten lassen, so sei alles gut und werde alles gut, die Verkehrungen seien bloss durch die künstlichen Veranstaltungen der Menschen hereingebracht. Eine ganz ähnliche Ansicht beseelt A. Smith in Bezug auf die wirthschaftlichen Verhältnisse [1]): der Zug jedes Menschen ist nach ihm auf individuelle Freiheit der wirthschaftlichen Bethätigung gerichtet, diese hat man aus menschlicher falscher Klugheit und Projectmacherei nicht gewähren lassen, daher stammen die wirthschaftlichen Uebel, zu ihrer Abhülfe ist bloss nöthig Rückkehr zur Natur. Es liegt etwas Schwärmerisches und Utopisches in diesen Ueberzeugungen, aber es liegen auch so viele Wahrheiten darin, dass sich die ganz andere Verbreitung begreifen lässt, welche Smith gefunden hat, als die, welche Rousseau fand. Rousseau hat zwar zu einem Theil der französischen Revolution die Doctrin geliefert, Männer wie Robespiere lebten ganz in ihm, aber Smith hat sich die ganze wirthschaftliche Welt erobert. Um die teleologische Wendung zu verstehen, welche Smith nimmt, dürfen wir uns aber nicht bloss an Rousseau erinnern, wir dürfen als Parallele auch Kant herbeiziehen. In den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" von 1764 (W. W.

1) Diesen Einfluss eines Rousseau'schen Gedankens auf Smith hat Sharzynski „A. Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie" 1878, nicht bemerkt.

von Hartenstein II, S. 249) liest man: „Derer, die ihr allerliebstes Selbst als den einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen starr vor Augen haben und die um den Eigennutz als um die grosse Achse alles zu drehen suchen, gibt es die meisten, worüber auch nichts Vortheilhafteres sein kann; denn diese sind die Emsigsten, Ordentlichsten und Behutsamsten, sie geben dem Ganzen Haltung und Festigkeit, indem sie auch ohne ihre Absicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfnisse herbeischaffen und die Grundlagen liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können." Noch mehr schlägt hierher der Aufsatz „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", welcher 1784 erschien. Danach ist es erlaubt, die Geschichte so anzusehen, dass die Natur oder Vorsehung sich nicht verlässt auf die menschliche Freiheit, die ja im Einzelnen und Ganzen einer moralischen Bethätigung fähig ist, sondern die möglichen Verkehrtheiten der Menschen, ihre Leidenschaften benutzt, um sie in Kampf und Gegenringen gegen einander allmälig zu der Ueberzeugung zu bringen, dass Rechtsstaat und ein Rechtsverhältniss der Völker unter einander das für alle Interessen förderliche sei. Auch in der „Anthropologie" sieht Kant in den Leidenschaften der Menschen, auch wenn sie noch so seltsam und bloss auf sich bedacht erscheinen, wie oft in der Liebe, immer eine von der Natur festgehaltene Tendenz auf das Wohl der Gattung. Der Unterschied ist freilich gross genug; denn was nach dem späteren Kant gleichsam eine subsidiäre Betrachtung ist, ein möglicher Gesichtspunkt, das ist für Smith und Rousseau dogmatische Behauptung.

Wenn nach Smith die Selbstregulirung der Privatinteressen zum Wohl der Gesellschaft ohne absichtliche Rücksicht der Einzelnen hierauf durch eine unsichtbare Hand herbeigeführt wird, so hat er darin nicht etwa einen jedesmaligen unmittelbaren Akt der Gottheit gesehen; er schreibt jene Selbstregulirung ja auch der Vorsehung oder dem ungestörten Lauf der Natur zu. Die Selbstregulirung muss also realisirt werden, zwar ohne absichtliche Rücksichtnahme der Einzelnen auf das Gemeinwohl, aber doch durch Kräfte, die in ihnen

ein für allemal liegen und wirken. Solche Kräfte nennt A. Smith in Stellen wie: „die Principien der gemeinen Klugheit (prudence) regieren zwar nicht immer die Handlungen eines jeden Individuums, aber sie beeinflussen immer die des grösseren Theils jeder Klasse oder jedes Standes“ [1]). „Was die Verschwendung betrifft, so ist das Princip, welches zu Ausgaben treibt, die Leidenschaft für gegenwärtigen Genuss, eine Leidenschaft, die zwar zuweilen heftig und sehr schwer zu beherrschen sein kann, aber gewöhnlicherweise nur momentan und gelegentlich auftritt. Das Princip hingegen, welches antreibt zu sparen, ist der Wunsch, unsere Lage zu verbessern, ein Wunsch, der zwar gemeiniglich ruhig und nicht leidenschaftlich ist, aber mit uns von Mutterleibe kommt und uns bis zum Grabe nie verlässt. In dem ganzen Zwischenraum, welcher diese beiden Zeitpunkte trennt, gibt es vielleicht kaum einen einzigen Augenblick, wo der Mensch mit seiner Lage so vollkommen und gänzlich zufrieden ist, dass er ohne allen Wunsch nach Aenderung oder Verbesserung irgend welcher Art wäre. Eine Vermehrung des Vermögens ist das Mittel, durch welches der grössere Theil der Menschen denkt und wünscht, seine Lage zu verbessern. Das gemeinste und nächstliegende Mittel und der wahrscheinlichste Weg, ihr Vermögen zu vermehren, ist, von dem, was sie erwerben, einen Theil zu sparen und aufzuhäufen, entweder regelmässig und jährlich oder bei einer ausserordentlichen Gelegenheit. Wiewohl also das Princip des Ausgebens fast in allen Menschen bei gewissen Gelegenheiten und in einigen Menschen fast bei allen Gelegenheiten überwiegend ist, so scheint doch in dem grösseren Theil der Menschen, wenn man ihr Leben im Ganzen übersieht, das Princip der Sparsamkeit nicht nur das Uebergewicht, sondern in einem sehr grossen Mass das Uebergewicht zu haben“ [2]). „Einzelne Menschen bringen sich freilich zuweilen durch übermässigen Genuss starker Getränke um ihr Vermögen, aber es scheint keine Gefahr zu sein, dass ein ganzes Volk dies thut“ [3]). Sparsam-

1) Wealth of nations b. II. chap. II. S. 128. Sp. 1.
2) Ibid. b. II. chap. III. S. 151. Sp. 1.
3) Ibid. b. IV. chap. III. S. 218. Sp. 1.

keit, Erwerbstrieb, Mässigkeit sind also im Grossen und Ganzen Grundzüge menschlicher Natur, aber auch die erforderliche intellectuelle Fähigkeit für Geschäftsführung ist nach Sm. in der Menschheit weit verbreitet. „Was schlechte Geschäftsführung (misconduct) betrifft, so ist die Anzahl kluger und erfolgreicher Unternehmungen allenthalben viel grösser, als die Anzahl unbesonnener und misslingender“ [1]). Diese Kräfte des Menschen sind so mächtig, dass sie sogar trotz Hindernissen von menschlicher Seite ihr Ziel erreichen. „Das gleichförmige, standhafte und ununterbrochene Bestreben eines Jeden, seine Lage zu verbessern, das Princip, aus welchem aller öffentliche und nationale sowohl wie Privatwohlstand ursprünglich herkommt, ist gemeiniglich mächtig genug, den natürlichen Fortgang der Dinge zum Besseren trotz der Extravaganz der Regierung und der grössten Fehler der Staatsverwaltung zu erhalten“ [2]). „(Allmälige Vermehrung des Kapitals), werden wir finden, ist bei fast allen Nationen in allen erträglich ruhigen und friedlichen Zeiten der Fall gewesen, selbst bei denen, die sich nicht der weisesten und sparsamsten Regierung erfreut haben“ [3]). „Das natürliche Bestreben jedes Menschen, seine eigene Lage zu verbessern, wenn es sich mit Freiheit und Sicherheit äussern darf, ist ein so mächtiges Princip, dass es allein und ohne Beihülfe nicht nur im Stande ist, die Gesellschaft zu Reichthum und Gedeihen zu bringen, sondern auch hundert ungereimte Hindernisse zu überwinden, mit welchen die Thorheit menschlicher Gesetze nur zu oft seine Wirksamkeit beschwert“ [4]). Ganz in voller Wirksamkeit zeigen sich jene Grundkräfte menschlicher Natur freilich nur bei wirthschaftlicher Freiheit. „Eine gute Wirthschaft, welche nie allgemein hergestellt werden kann, ausser in Folge der freien und allgemeinen Mitbewerbung (competition), welche jedermann zwingt, zu ihr seine Zuflucht zu nehmen zum Zweck der Selbstvertheidigung“ [5]). „Die reelle und wirksame

1) Ibid b. II. chap. III. S. 151. Sp. 2.
2) Ibid. b. II. chap. III. S. 152. Sp. 1.
3) Ibid. S. 152. Sp. 1—2.
4) Ibid. b. IV. chap. V. S. 241. Sp. 2.
5) Ibid. b. I. chap. XI. S. 68. Sp. 1.

Zucht, welche über einen Arbeiter geübt wird, ist nicht die seiner Zunftgenossen, sondern die seiner Kunden; die Furcht, seine Beschäftigung zu verlieren, ist es, was ihn vor Betrügereien zurückhält und seine Nachlässigkeit corrigirt" [1]). Also jene Kräfte, Sparsamkeit, Erwerbstrieb, Mässigkeit, intellectuelle Geschäftsbefähigung sind nicht in jedem direct regsam, sondern bedürfen bei Vielen der indirecten Erregung durch wirthschaftliche Nachtheile, welche ihnen beim Mangel jener Eigenschaften im Zustand wirthschaftlicher Freilassung drohen. Diese indirecte Erregung ist aber nach Sm. im Durchschnitt ausreichend, jene Kräfte zu wecken. Was die intellectuelle Befähigung betrifft, von der ja so vielfach im wirthschaftlichen Leben Glück und Erfolg abhängt, so hat Smith offenbar die Ansicht von Helvetius getheilt, welche damals so grosses Aufsehen gemacht hatte, dass nämlich die geistigen Anlagen in den Menschen ziemlich gleich seien, und es nur darauf ankomme, dieselben zu wecken. Smith sagt [2]): „Der Unterschied zwischen den unähnlichsten Menschenarten, zwischen einem Philosophen und einem gewöhnlichen Lastträger z. B., scheint nicht so sehr von Natur als aus Uebung, Gewohnheit und Erziehung herzurühren." Das wirksame Mittel zur Weckung der Intelligenz ist für Sm. Nachfrage und Concurrenz so sehr, dass er wörtlich den Ausspruch gethan hat: „Die Nachfrage nach einem solchen Unterricht (Künste und Wissenschaften bei den Griechen) brachte hervor, was sie immer hervorbringt, das Talent, ihn zu geben. Und der Wetteifer, welchen eine unbeschränkte Concurrenz niemals verfehlt zu erregen, scheint dieses Talent zu einem sehr hohen Grade von Vollkommenheit gebracht zu haben" [3]). Nicht unerwähnt mag endlich bleiben, dass A. Smith sich berechtigt glaubte, über die Lage des Arbeiters zu seiner Zeit optimistisch zu denken. „Wiewohl bei civilisirten und blühenden Nationen eine grosse Anzahl von Menschen gar nicht arbeiten, und viele von diesen das Product von zehn-, oft von hundertmal

1) Ibid. b. I. chap. X. S. 59. Sp. 2.
2) Ibid. b. I. chap. II. S. 7. Sp. 2.
3) Ibid. b. V. chap. I. S. 349. Sp. 2.

mehr Arbeit verzehren als der grösste Theil derer, die arbeiten, so ist doch bei ihnen das Product der sämmtlichen Arbeit der Gesellschaft so gross, dass alle ihre Glieder oft reichlich versorgt sind, und dass ein Arbeiter, selbst einer der niedrigsten und ärmsten Klasse, wenn er mässig und fleissig ist, von den Nothwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens eines grösseren Antheils sich erfreuen kann, als einem Wilden je möglich ist zu erwerben" [1]). „Gegenwärtig scheinen in Grossbritannien die Arbeitslöhne augenfällig grösser zu sein, als durchaus nothwendig ist, um einen Mann in Stand zu setzen, eine Familie zu erhalten" [2]). Optimistisch dachte er auch in Bezug auf die Ernährungsmöglichkeit. „Es kann in der That zweifelhaft sein, ob Fleisch irgendwie eine Lebensnothwendigkeit ist" [3]). Insbesondere stellt er dem Anbau von Kartoffeln an Stelle von Weizen und Roggen grosse Aussichten für Ernährung einer viel grösseren Anzahl von Menschen. Einen sehr starken Beweis für die Nährkraft und gesunde Wirkung der Kartoffeln sieht er darin, dass die Londoner Sänften- und Lastträger, die Kohlenablader und die unglücklichen Frauen, welche von Prostitution leben, vielleicht die stärksten Männer und die schönsten Frauen des britischen Reichs, grösstentheils aus dem irischen Pöbel hervorgehen sollen (are said), der fast durchgängig von Kartoffeln lebt [4]).

Verwandten Ansichten begegnen wir auch durchweg in der „Theorie der moralischen Gefühle". Zum Glück verlangt er dort wenig. „Wahres Glück — — besteht in Schmerzlosigkeit (ease) des Körpers und Frieden der Seele: hierin sind die verschiedenen Rangstufen des Lebens einander fast gleich" [5]). „Was kann dem Glück des Menschen noch hinzugefügt werden, der gesund ist, keine Schulden hat und ein reines Gewissen besitzt? Für jemand in dieser Lage sind alle Zuwüchse des Glückes im eigentlichen Sinne als überflüssig zu bezeichnen. — — Diese Lage kann indess sehr

1) Ibid. b. I. Einleit. S. 1. Sp. 2.
2) Ibid. b. I. chap. VIII. S. 33. Sp. 2.
3) Ibid. b. V. chap. II. S. 396. Sp. 1.
4) Ibid. b. I. chap. XI. S. 74. Sp. 1.
5) Mor. Sent. Bd. I. Part. IV. chap. I. S. 467.

wohl als der natürliche und gewöhnliche Zustand der Menschheit bezeichnet werden. Trotz des gegenwärtigen Elends und der Verdorbenheit der Welt, die mit Recht so beklagt wird, ist dies in Wirklichkeit der Zustand des grösseren Theils der Menschheit" [1]). Eine pessimistische Stimmung scheint ihm absurd und unvernünftig. „Man überblicke die ganze Erde, so wird man für einen Menschen, welcher Schmerz oder Elend leidet, zwanzig in Glück und Freude oder wenigstens in erträglichen Umständen finden" [2]). Zu dem genügenden Glück zu gelangen, scheint ihm nicht schwer. „In allen mittleren und niedrigeren Berufsarten kann es reeller und solider Berufsgeschicklichkeit, verbunden mit verständigem, gerechtem, festem und mässigen Lebenswandel, sehr selten an Erfolg fehlen" [3]). „Aus Reichthum (aber) in Armuth zu verfallen — — — kann im gegenwärtigen Stande der Gesellschaft selten sich ereignen ohne einige eigene Schuld (misconduct)" [4]). „Welches ist die geeignetste Belohnung, um Betriebsamkeit, Verständigkeit, Umsicht zu ermuthigen? Erfolg in jeder Art von Geschäft. Und ist es möglich, dass im Ganzen des Lebens diese Tugenden die Erreichung desselben verfehlen sollten? Reichthum und äussere Ehren sind deren eigentliche Belohnung und die Belohnung, welche zu erlangen sie selten verfehlen können" [5]). Sehr merkwürdig, aber mit dieser optimistischen Auffassung durchaus im Einklang sind die Gründe, die Smith für das Streben nach Reichtum und Ehre in der Moral angibt. „Warum strebt man — — nach Reichthum, Macht, Vorrang? Etwa um sich die natürlichen Lebensnothwendigkeiten zu verschaffen? Der Lohn des geringsten Arbeiters kann sie verschaffen. Wir sehen, dass dieser ihm Nahrung und Kleidung gewährt, die Bequemlichkeit eines Hauses und einer Familie. Streng genommen — — — hat er sogar Ueberfluss" [6]). Der Grund des Strebens nach Reich-

1) Ibid. Part. I. Sect. III. chap. I. S. 107.
2) Ibid. Part. III. chap. III. S. 342.
3) Ibid. Part. I. Sect. III. chap. III. S. 150.
4) Ibid. Part. III. chap. III. S. 352.
5) Ibid. Part. III. chap. V. S. 415.
6) Ibid. Part. I. Sect. III. chap. II. S. 120.

thum ist vielmehr, „dass die Menschen geneigt sind, aufrichtiger (more entirely) mit unserer Freude als mit unserem Leid (sorrow) zu sympathisiren: darum stellen wir unsern Reichthum aus und verheimlichen unsere Armuth“ [1]). Reichthum bringt Achtung (respect), darum erstreben wir ihn so sehr: nicht wegen der Befriedigung der Nothwendigkeiten und Annehmlichkeiten des Leibes, welche immer sehr leicht zu beschaffen sind [2]).

Das Resultat unserer Erhebungen ist somit: die Selbstregulirung der Einzelinteressen, welche man frei gewähren lässt, zum Gemeinwohl ist providentielle oder natürliche Einrichtung, sie vollzieht sich dadurch, dass in der Menschheit die Kräfte der Sparsamkeit, des Erwerbstriebs, der Mässigkeit, der intellectuellen Geschäftsbefähigung ganz überwiegend vorhanden sind und selbst unter künstlich gemachten Hindernissen meist noch zum Gedeihen führen. Die Freilassung der Einzelinteressen ist aber erst das rechte weckende Moment für jene Kräfte, insbesondere werden auch die intellectuellen Fähigkeiten dadurch hervorgerufen, welche in den Menschen als gleich anzusetzen sind. Ausserdem ist die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse nicht schwer, also auch bei einem nur mässigen Vorhandensein jener Kräfte zu erreichen, und thatsächlich herrscht in der civilisirten Welt ein günstiger Zustand in dieser Hinsicht.

Wenn in der Grundüberzeugung von A. Smith, in der Selbstregulirung der Einzelinteressen zum Wohl der Gesellschaft, etwas Utopisches lag, so steht zu vermuthen, dass auch in dem Ansatz der natürlichen Kräfte, durch welche jene Selbstregulirung realisirt wird, etwas Utopisches liegen wird. Am Meisten springt das entgegen in dem Gedanken, dass die geistigen Fähigkeiten der Menschen im Grunde gleich seien, und dass somit die Nachfrage nach Kunst und Wissenschaft auch das Talent dazu hervorbringe. Wir werden den Satz in dem Sinne, wie ihn Smith versteht, rundweg leugnen. Die Menschen sind allerdings im Wesentlichen, d. h. in dem,

1) Ibid. S. 120.
2) Ibid. Bd. II. Part. VI. Sect. I. S. 50—51.

worauf es ankommt, um als Mensch unter Menschen anerkannt zu werden, gleich, nichtsdestoweniger gibt es gerade im Intellectuellen grosse Unterschiede, und wir werden nur zugeben, dass Nachfrage etwas hervorruft, falls die Anlage zu diesem Etwas und zwar sehr stark da ist; das Bedürfniss kann Kräfte wecken, nicht schaffen. Ebenso sind Sparsamkeit, Erwerbstrieb, Mässigkeit nicht so ausgebreitet in der Menschheit, und auch indirect in Smith's Sinne gar nicht so leicht erweckbar, im Gegentheil ist es nach Allem, was wir jetzt aus der Völkerkunde und Geschichte wissen, damit sehr langsam gegangen und es sind sehr viel günstige innere und äussere Umstände erforderlich gewesen, um jene Tugenden im Smith'schen Sinne einigermassen zu befestigen.

A. Smith selber wird aber das Bild, das wir bisher von Menschen und menschlichen Verhältnissen nach ihm entworfen haben, zum grössten Theil wieder zerstören, wenn wir uns jetzt der Frage zuwenden: wie konnten die künstlichen Eingriffe in dem so wohl circumstantiirten natürlichen und providentiellen Lauf wirthschaftlicher Dinge überhaupt aufkommen, die ihn so lange gestört haben? Die Antwort wird ergeben, dass diese Störungen gar nicht so künstliche waren, sondern dass ihre Gründe gar sehr in der menschlichen Natur lagen. Es stehen nämlich bei A. Smith seiner bisher dargelegten, wir können kurz sagen, optimistischen Auffassung von Menschen und menschlichen Verhältnissen nicht wenige pessimistische Aeusserungen gegenüber und gerade in dem „Reichthum der Nationen". Ich will zuerst einige allgemeine anführen, durch welche die Lehre von der Selbstregulirung der Einzelinteressen zum Gemeinwohl und von den dazu wirksamen Kräften mindestens grosse Einschränkungen erleidet, wenn nicht aufgehoben wird.

Dass Irrthum über seine wahren Interessen gerade im Volke sehr verbreitet ist, besagen die Stellen: „Und doch hat das gemeine Volk von England, das so eifersüchtig auf seine Freiheit ist, aber wie das gemeine Volk der meisten anderen Länder niemals recht einsieht, worin sie besteht, jetzt länger als ein Jahrhundert es ertragen, dieser Unterdrückung (der Hinderung des Ansässigwerdens an einem anderen Orte in Folge der Armengesetze) ohne Abhülfe aus-

gesetzt zu sein“ [1]), und: „Die Gesetze betreffend den Kornhandel kann man allerorten vergleichen mit den Gesetzen betreffend die Religion. Die Völker fühlen sich so sehr interessirt in dem, was sich auf ihre Subsistenz im gegenwärtigen oder ihre Seligkeit in einem künftigen Leben bezieht, dass die Regierung ihren Vorurtheilen nachgeben und, um die öffentliche Ruhe zu erhalten, das System einführen muss, das sie gut heissen. Vielleicht ist dies der Grund, warum wir so selten ein vernünftiges System rücksichtlich jedes dieser zwei Hauptgegenstände eingeführt finden“ [2]). Die Menschen überschätzen ihre Fähigkeiten und ihr Glück. „Die übermässige Meinung, welche der grössere Theil der Menschen von ihren Fähigkeiten haben, ist ein altes von den Philosophen und Moralisten aller Zeiten bemerktes Uebel. Ihr absurdes Zutrauen zu ihrem Glück hat man weniger beachtet. Gleichwohl ist dies, wenn möglich, noch allgemeiner. Es lebt kein Mensch, der bei leidlicher Gesundheit und Stimmung nicht einigen Theil daran hätte. Die Chance des Gewinns wird von jedermann mehr oder weniger überschätzt, die Chance des Verlustes von den meisten unterschätzt, und kaum von einem, der in leidlicher Gesundheit und Stimmung ist, höher geschätzt als richtig ist“ [3]). Der Mensch thut nie mehr, als er durch äusseren Zwang muss. „Es ist das Interesse eines Jeden, so viel er kann, nach seinem Behagen zu leben, und wenn seine Emolumente genau die nämlichen sind, ob er eine sehr mühsame Amtspflicht erfüllt oder nicht erfüllt, so ist es gewiss sein Interesse, mindestens wie Interesse gemeinhin verstanden wird, sie entweder ganz zu vernachlässigen oder, wenn er einer Autorität unterworfen ist, welche das nicht dulden wird, sie in einer so sorglosen und nachlässigen Weise zu erfüllen, als es die Autorität zulassen wird. Ist er von Natur thätig und liebt die Arbeit, so ist sein Interesse, diese Thätigkeit vielmehr in einer Weise anzuwenden, von welcher er einen Vortheil ab-

1) Wealth of nations b. I. chap. X. S. 65. Sp. 1.
2) Ibid. b. IV. chap. V. S. 241 Sp. 1.
3) Ibid. b. I. chap. X. S. 48 Sp. 2.

leiten kann, als in der Erfüllung seiner Amtspflicht, von welcher er keinen ableiten kann" [1]) (die Rede ist von den englischen Universitätslehrern). Die Sparsamkeit und Mässigkeit erhält folgende Illustration: „Die gewöhnliche Anspannung (tone) der Ausgaben scheint überall nicht so sehr regulirt zu werden nach der wirklichen Fähigkeit auszugeben, als nach der vorausgesetzten Leichtigkeit, Geld zum Ausgeben zu gewinnen" [2]). Uebermuth und Stolz sind natürliche Neigungen des Menschen mit schwerwiegenden Folgen. „Denn wiewohl kluge Leitung und Ueberredung immer die leichtesten und sichersten Mittel der Regierung sind, sowie Gewalt und Gewaltthätigkeit (force and violence) die schlechtesten und gefährlichsten, so ist doch, scheint es, der natürliche Uebermuth des Menschen der Art (such), dass er fast immer verschmäht, das gute Werkzeug zu gebrauchen, ausser wenn er das schlechte nicht gebrauchen kann oder nicht zu gebrauchen wagt" [3]). „Der Stolz des Menschen macht, dass er zu herrschen liebt, und nichts kränkt ihn so sehr, als genöthigt zu sein, sich dazu herabzulassen, Geringere zu überreden. Wo immer daher das Gesetz es erlaubt, und die Natur der Arbeit es vertragen kann, wird er gewöhnlich den Dienst von Sklaven dem von Freien vorziehen" [4]). Die Lehre von der Leichtigkeit, sein Auskommen zu haben, wonach Armuth doch unschwer zu beseitigen sein müsste, wird umgestürzt durch die Art, wie die Nothwendigkeit einer Staatsregierung begründet wird. „Neid, Bosheit oder Rache sind die einzigen Leidenschaften, welche einen Menschen dazu treiben können, einen anderen in seiner Person oder seiner Ehre anzugreifen. Aber der grössere Theil der Menschen steht nicht sehr häufig unter dem Einfluss dieser Leidenschaften, und die allerschlechtesten Menschen sind nur gelegentlich so. Da auch ihre Befriedi-

1) Ibid. b. V. chap. I. S. 342. Sp. 1.
2) Ibid. b. IV. chap. VII. S. 276. Sp. 2.
3) Ibid. b. V. chap. I. S. 359. Sp. 1.
4) Ibid. b. III. chap. II. S. 172. Sp. 2.

gung, so angenehm sie gewissen Charakteren sein mag, von keinem wirklichen oder dauernden Vortheil begleitet ist, so wird sie in dem grösseren Theil der Menschen gemeiniglich durch Erwägungen der Klugheit zurückgehalten. Menschen können in Gesellschaft mit einem leidlichen Grad von Sicherheit zusammenleben, wenn es gleich keine bürgerliche Obrigkeit gibt, sie vor der Ungerechtigkeit dieser Leidenschaften zu schützen. Aber Habsucht und Ehrgeiz in dem Reichen, Hass gegen Arbeit und Liebe zu gegenwärtigem Behagen und Genuss in dem Armen sind die Leidenschaften, welche geneigt machen, Eigenthum anzugreifen, Leidenschaften, die viel stetiger in ihrer Wirksamkeit und viel allgemeiner in ihrem Einfluss sind. Ueberall, wo es grosses Eigenthum gibt, da gibt es auch grosse Ungleichheit. Für einen sehr reichen Mann muss es mindestens 500 Arme geben, und der Ueberfluss der Wenigen setzt den Mangel (indigence) der Vielen voraus. Der Ueberfluss der Reichen erregt den Unwillen der Armen, die oft sowohl von Mangel angetrieben als durch Neid geneigt gemacht werden, ihre Besitzungen anzugreifen. Nur unter dem Schirm bürgerlicher Obrigkeit kann der Besitzer eines werthvollen Eigenthums, das durch die Arbeit vieler Jahre oder vielleicht vieler aufeinanderfolgenden Generationen erworben ist, eine einzige Nacht mit Sicherheit schlafen. Er ist zu allen Zeiten von unbekannten Feinden umringt, die er, ob er sie gleich nie gereizt hat, doch nie besänftigen kann, und vor deren Ungerechtigkeit er nur durch den mächtigen Arm der bürgerlichen Obrigkeit, der immer zu ihrer Bestrafung erhoben ist, beschützt werden kann. Die Erwerbung werthvollen und ausgedehnten Eigenthums erfordert daher nothwendig die Einführung einer Staatsregierung (civil government). Wo es kein Eigenthum gibt oder wenigstens keines, welches den Werth einer zwei- oder dreitägigen Arbeit überschreitet, ist Staatsregierung nicht so nothwendig" [1]). Dass die Menschen Ungerechtigkeit begehen, wo sie sich nicht fürchten, wird so ausgeführt: „Zu der Zeit, als diese Entdeckungen (die grossen Länder-

1) Ibid. b. V. chap. I. S. 319. Sp. 2.

entdeckungen) gemacht wurden, war gerade die Ueberlegenheit der Macht so gross auf Seiten der Europäer, dass sie im Stande waren, jede Art von Ungerechtigkeit in diesen entfernten Ländern mit Ungestraftheit zu begehen. In Zukunft können vielleicht die Eingeborenen dieser Länder stärker oder die von Europa schwächer werden, und die Bewohner aller verschiedenen Theile der Welt können zu der Gleichheit von Muth und Kraft kommen, die dadurch, dass sie gegenseitige Furcht einflösst, allein die Ungerechtigkeit unabhängiger Nationen zu einer gewissen Art von Rücksicht auf die wechselseitigen Rechte zwingen (overawe) kann. Nichts aber scheint mit mehr Wahrscheinlichkeit diese Gleichheit der Macht zu begründen, als die wechselseitige Mittheilung von Kenntnissen und jeder Art von Verbesserungen, welche ein ausgedehnter Handel von allen Ländern zu allen Ländern natürlicher oder vielmehr nothwendigerweise mit sich bringt" [1]).

Alle diese Sätze hat A. Smith aufgestellt nicht als solche, welche etwa bloss unter dem damals herrschenden wirthschaftlichen System gelten und aufhören würden zu gelten, wenn man sein System annähme, sondern als schlechtweg gültig. Dass damit der unabsichtlichen Selbstregulirung der Privatinteressen zum allgemeinen Wohl, d. h. seiner wirthschaftlichen Heilslehre vielfach der Boden entzogen wird, hat er nicht bemerkt. Auch was er von der Art der Reichen sagt, hat er als schlechtweg geltend hingestellt. Ueber diese Art lässt er sich so vernehmen: „Bei dem grössten Theil der Reichen besteht der Hauptgenuss ihres Reichthums darin, ihn zur Schau zu stellen, was in ihren Augen nie so vollkommen geschieht, als wenn sie scheinen gerade die Zeichen von Ueberfluss zu besitzen, die niemand besitzen kann ausser ihnen" [2]). „Bei wachsendem Wohlstand eines Volkes wird die Menge seiner Münze wachsen aus Nothwendigkeit, die Menge seines Silbergeschirrs aus Eitelkeit und Prunksucht oder aus demselben Grunde, aus dem die Menge seiner Statuen, Gemälde und jedes anderen Gegenstandes des Luxus

1) Ibid. b. IV. chap. VII. S. 282. Sp. 1.
2) Ibid. b. I. chap. XI. S. 79. Sp. 2.

und der Curiosität unter ihnen wachsen wird" [1]). „Die Landrente und der Capitalgewinnst sind überall die Hauptquelle, aus welcher unproductive Hände ihren Unterhalt herleiten. Es sind die zwei Arten von Einkommen, deren Besitzer gewöhnlich am meisten zu erübrigen haben. Sie könnten damit eben so gut productive wie unproductive Hände unterhalten, sie scheinen aber eine gewisse Vorliebe für die letzteren zu haben. Die Ausgaben eines grossen Herrn ernähren gewöhnlich mehr müssige als betriebsame Leute. Der reiche Kaufmann unterhält zwar mit seinem Kapital nur betriebsame Menschen, aber mit dem, was er ausgibt, d. h. durch die Verwendung seines Einkommens, ernährt er gewöhnlich dieselbe Art wie der grosse Herr" [2]). „Ein Mann von grossen Einkünften, was auch sein Beruf sein mag, denkt, er müsse leben wie andere Menschen von grossen Einkünften und einen grossen Theil seiner Zeit in Festlichkeiten, Eitelkeit und Zerstreuung hinbringen" [3]). Selbst von dem Motiv parlamentarischer oder constitutioneller Wirksamkeit denkt Smith nicht gross; er meint: „Die Menschen wünschen Antheil an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten hauptsächlich wegen der Wichtigkeit, welche ihnen das gibt" [4]).

Die lehrreichste Probe auf die unabsichtliche Selbstregulirung der Privatinteressen zum Gemeinwohl ergibt die Schilderung der drei Hauptklassen der Gesellschaft nach A. Smith, der Grundbesitzer, der Arbeiter und der Kaufleute und Fabrikanten. Die Grundbesitzer werden so geschildert. „So bald wie der Boden eines Landes sämmtlich Privateigenthum geworden ist, lieben es die Grundherrn gleich allen anderen Menschen, zu erndten, wo sie nie gesät haben, und fordern eine Rente selbst für sein natürliches Product. Das Holz des Waldes, das Gras des Feldes und all die natürlichen Früchte der Erde, die, als das Land Gemeingut (in common) war, dem Arbeiter bloss die Mühe kosteten, sie zu sammeln,

1) Ibid. b. I. chap. XI. S. 86—87.
2) Ibid. b. II. chap. III. S. 147. Sp. 2.
3) Ibid. b. V. chap. I. S. 366. Sp. 1.
4) Ibid. b. IV. chap. VII. S. 280. Sp. 1.

kommen gerade für ihn dazu, einen auf sie fixirten Zusatzpreis zu haben" [1]). „Der Eigenthümer der Grundrente, welcher immer als Monopolist handelt und die grösste Rente fordert (exacts), welche für die Benutzung seines Grund und Bodens erhalten werden kann" [2]). „Augenscheinlich ist dies (das vorher Angesetzte) der kleinste Theil, mit welchem der Pächter sich begnügen kann, ohne in Verlust zu gerathen, und der Grundbesitzer ist selten gemeint, ihm mehr zu lassen" [3]). „Alles für uns und nichts für Andere, scheint in jedem Zeitalter der Welt die schnöde (vile) Maxime der Herren (masters) der Menschheit gewesen zu sein. So bald sie daher einen Weg finden konnten, den ganzen Werth ihrer Renten selbst zu verzehren, hatten sie keine Neigung, sie mit Anderen zu theilen" [4]). „Sie (die Landeigenthümer) lassen oft diese leidliche Kenntniss (ihres eigenen Klasseninteresses) vermissen. Sie sind die einzigen von den drei Klassen, deren Einkünfte ihnen weder Arbeit noch Sorge kosten, sondern ihnen gleichsam von selbst kommen und unabhängig von einem Plan oder Project ihrerseits. Die Indolenz, welche der natürliche Effect der Behaglichkeit und der Sicherheit ihrer Lage ist, macht sie zu oft nicht bloss unwissend, sondern auch unfähig der Aufmerksamkeit des Geistes, welche nothwendig ist, die Folgen einer öffentlichen Anordnung vorauszusehen und zu verstehen" [5]). „Land mit Gewinn zu verbessern erfordert, wie alle anderen Handelsprojecte, eine genaue Aufmerksamkeit auf kleine Ersparnisse und kleine Gewinnste, deren ein Mann selten fähig ist, der zum Besitz eines grossen Vermögens geboren ward, selbst wenn er von Natur mässig ist. Die Stellung eines solchen Menschen macht ihn natürlicherweise dazu geneigt, vielmehr (rather) auf Schmuck zu achten, welcher seiner Phantasie gefällt, als auf Gewinnst, wozu er so wenig Veranlassung hat. Die Eleganz seiner Kleidung, seiner Equipage, seines Hauses und dessen Ausstattung

1) Ibid. b. I. chap. VI. S. 23. Sp. 1.
2) Ibid. b. V. chap. II. S. 380. Sp. 2.
3) Ibid. b. I. chap. XI. S. 66. Sp. 1.
4) Ibid. b. III. chap. IV. S. 183. Sp. 2.
5) Ibid. b. I. chap. XI. S. 115. Sp. 2.

sind Gegenstände, in Bezug auf welche er von Kindheit an gewöhnt worden ist, eine gewisse ängstliche Sorge zu hegen" [1]). So schildert Smith die erste der drei Gesellschaftsklassen, von der er selber sagt: „Das Interesse der ersten von diesen drei Klassen ist, wie aus dem eben Gesagten erhellt, genau und untrennbar verknüpft mit dem allgemeinen (general) Interesse der Gesellschaft" [2]). Es ist klar, dass so, wie er diese Klasse schildert, unmöglich gesagt werden kann, dass ihr Privatinteresse und ihre Privatleidenschaften unabsichtlich zum Wohl der ganzen Gesellschaft stimmen. Allein wir wollen hier etwas zugeben; wir wollen annehmen, diese Schilderung gelte überwiegend von den Grundbesitzern unter dem alten wirthschaftlichen System, mit diesem würden auch manche Züge der Schilderung verschwinden. Bei freier Concurrenz würden z. B. die Landgüter auch in Hände von reichen Handelsleuten übergehen, die gewohnt sind, alles, was sie besitzen, auch lucrativ zu machen; von da aus würden sich dann Verbesserungen im Landbau ausdehnen und Verständniss für wirthschaftliche Massregeln überhaupt, so dass dann die Tugenden in der Klasse überwiegend vorhanden wären, von denen nach Smith die unabsichtliche Selbstregulirung der Privatinteressen zum Wohl der Gesellschaft abhängt. Und wenn auch gewisse Züge in der Schilderung von Smith wohl immer von Neuem wiederkehren würden, so könnte man ja denken, dass bei freier Concurrenz die Landgüter aus den Händen Derer, in welchen jene Züge wiederkehren, durch den Gang der Dinge sehr bald wieder in Hände von Männern gelangen würden, deren Eigenschaften ihre Privatinteressen mit dem allgemeinen Interesse unabsichtlich vereinbar machen.

Sehen wir also die zweite Klasse an, wie sie A. Smith beschreibt, die der Arbeiter. Sparsamkeit ist ihnen im Gegensatz zu den Reichen schlechtweg eigen. „Die Unordnungen, welche gewöhnlich in der Haushaltung der Reichen überwiegen, schleichen sich natürlicherweise in die Verwaltung der ersteren (der Sklavenarbeit) ein; die strenge

1) Ibid. b. III. chap. II. S. 171. Sp. 2.
2) Ibid. b. I. chap. XI. S. 115. Sp. 2.

Mässigkeit und sparsame Aufmerksamkeit der Armen setzen sich ebenso natürlich fest in der letztern (der freien Arbeit)" [1]). Ihr besonderes Interesse ist eng verknüpft mit dem der ganzen Gesellschaft. „Das Interesse der zweiten Klasse, das derer, welche von Arbeitslohn leben, ist ebenso genau verknüpft mit dem Interesse der Gesellschaft, wie das der ersten (der Grundbesitzer). Die Löhne des Arbeiters, wie bereits gezeigt, sind nie so hoch, als wenn die Nachfrage nach Arbeit beständig im Steigen ist, oder wenn die aufgewandte Menge jedes Jahr beträchtlich wächst. Wird dieser wirkliche Reichthum der Gesellschaft stationär, so werden seine Löhne bald auf das reducirt, was gerade ausreicht, ihn in den Stand zu setzen, eine Familie gross zu ziehen oder die Arbeiterklasse zu perpetuiren. Geht die Gesellschaft abwärts, so fallen sie selbst darunter. Die Klasse der Landeigenthümer kann vielleicht durch den blühenden Zustand der Gesellschaft mehr gewinnen als die der Arbeiter, aber keine Klasse leidet so grausam von ihrem Verfall. Wiewohl aber das Interesse des Arbeiters eng verknüpft ist mit dem der Gesellschaft, so ist er unfähig, dies Interesse zu verstehen oder seine Verknüpfung mit dem eigenen zu fassen. Seine Lage lässt ihm keine Zeit, die nothwendige Unterweisung zu erhalten, und seine Erziehung und Gewohnheiten sind gemeinhin von der Art, ihn unfähig zum Urtheil zu machen, selbst wenn er völlig unterrichtet wäre. In den öffentlichen Ueberlegungen wird daher seine Stimme wenig gehört und noch weniger beachtet, ausgenommen bei besonderen Gelegenheiten, wo sein Geschrei belebt, erregt und unterhalten wird von denen, die ihn beschäftigen, nicht zu seinem, sondern zu ihren besonderen Zwecken" [2]). Da nach Sm. der Arbeiter nicht selbst seine Sache führen kann, so nimmt er sich des Standes eifrig an. So schärft er ein: „Sicherlich kann keine Gesellschaft blühend und glücklich sein, in welcher der weitaus grössere Theil der Mitglieder arm und elend ist. Es ist überdies nur Billigkeit, dass die, welche den ganzen Körper

1) Ibid. b. I. chap. VIII. S. 37. Sp. 1.
2) Ibid. b. I. chap. XI. S. 116. Sp. 1.

des Volkes nähren, kleiden und ihm Wohnung verschaffen, einen solchen Antheil an dem Product ihrer eigenen Arbeit haben sollten, um selbst leidlich gut genährt, gekleidet und mit Wohnung versehen zu sein" [1]). Insbesondere fordert er für den Arbeiter das Recht, frei über seine Arbeitskraft zu verfügen. „Das Eigenthum, welches Jedermann an seiner eigenen Arbeit hat, wie es die ursprüngliche Grundlage alles Eigenthums ist, so ist es auch das heiligste und unverletzlichste. Das Erbtheil eines Armen liegt in der Kraft und Geschicklichkeit seiner Hände, und ihn daran zu hindern, seine Kraft und Geschicklichkeit in der Weise anzuwenden, welche er ohne Beeinträchtigung (injury) seines Nachbars für passend hält, ist eine offene Verletzung dieses heiligsten Eigenthums" [2]). Sehr stark betont Sm. die nothwendige indirecte Ermuthigung der wirthschaftlichen Tugenden. „Ein Mensch, der kein Eigenthum erwerben kann, kann kein anderes Interesse haben, als soviel wie möglich zu essen und so wenig wie möglich zu arbeiten. Alle Arbeit, die er über das thut, was ausreicht, seinen eigenen Unterhalt zu erwerben, kann aus ihm bloss mit Gewalt herausgepresst werden und nicht durch eigenes Interesse von ihm aus" [3]). „Ein Lehrling wird wahrscheinlich träge sein und ist es fast immer, weil er kein unmittelbares Interesse hat, anders zu sein. Bei den niedrigeren Verrichtungen besteht die Süssigkeit der Arbeit ganz in der Vergütung der Arbeit. Die, welche am schnellsten in der Lage sind, ihre Süssigkeit zu geniessen, finden wahrscheinlich am schnellsten Geschmack an ihr und erlangen die frühe Gewohnheit der Betriebsamkeit. Ein junger Mann fasst natürlicherweise einen Abscheu gegen Arbeit, wenn er für lange Zeit keine Vergütung von ihr erhält" [4]). „Die liberale Belohnung der Arbeit, wie sie die Fortpflanzung ermuthigt, steigert auch die Betriebsamkeit des gemeinen Volkes. Die Arbeitslöhne sind die Ermuthigungen der Betriebsamkeit, welche,

1) Ibid. b. I. chap. VIII. S. 36. Sp. 1.
2) Ibid. b. I. chap. X. S. 55. Sp. 2.
3) Ibid. b. III. chap. II. S. 172. Sp. 1—2.
4) Ibid. b. I. chap. X. S. 56. Sp. 1.

wie jede andere menschliche Eigenschaft, zunimmt im Verhältniss zu der Ermuthigung, die sie erhält. Eine reichliche Subsistenz vergrössert die Körperkraft des Arbeiters, und die angenehme Hoffnung, seine Lage zu verbessern und seine Tage vielleicht in Behagen und Fülle zu enden, beseelt ihn, diese Kraft auf das Aeusserste zu entfalten. Wo die Löhne hoch sind, werden wir demgemäss immer die Arbeiter thätiger, fleissiger und mehr fertigbringend finden, als wo sie niedrig sind, in England z. B. mehr als in Schottland, in der Nachbarschaft grosser Städte mehr als in entfernten Landorten. Manche Arbeiter freilich, wenn sie in vier Tagen verdienen können, was sie die Woche durch erhält, werden die anderen drei müssig gehen. Jedoch ist dies in keiner Weise bei dem grösseren Theil der Fall. Im Gegentheil sind Arbeiter, wenn sie bei Stückarbeit liberal bezahlt werden, sehr geneigt, sich zu überarbeiten und ihre Gesundheit und Constitution in wenigen Jahren zu ruiniren. . . . . Uebermässiger Fleiss während vier Tagen der Woche ist oft die wirkliche Ursache der Trägheit an den drei anderen Tagen, über die so viel und so laut geklagt wird. Auf grosse Arbeit des Geistes oder des Körpers, die einige Tage hintereinander fortgesetzt wird, folgt bei den meisten Menschen natürlicherweise ein grosses Verlangen nach Ausspannung, welches fast unwiderstehlich ist, wenn es nicht durch Gewalt oder eine starke Nothwendigkeit eingeschränkt wird. Es ist der Ruf der Natur, welche verlangt sich zu erholen durch Gewährung manchmal bloss von Ruhe, aber öfter auch von Zerstreuung und Vergnügen. Gewährt man sie nicht, so sind die Folgen oft gefährlich und manchmal verhängnissvoll und derartig, dass sie fast immer früher oder später die eigenthümliche Krankheit des Gewerbes mit sich bringen. Wollten die Meister immer auf die Stimme der Vernunft und Menschlichkeit hören, so haben sie oft eher Veranlassung, den Fleiss vieler ihrer Arbeiter zu mässigen, als zu beleben. Ich glaube, in jeder Art von Gewerbe wird man finden, dass Derjenige, welcher so mässig arbeitet, dass er im Stande ist immer fort zu arbeiten, nicht nur seine Gesundheit am längsten erhält, sondern auch im Laufe der Jahre die grösste Menge Arbeit ver-

richtet" [1]). Gegen die geistigen und körperlichen einseitigen Folgen der Arbeitstheilung verlangt Sm. Ibid. b. V chap. I, S. 350 Sp. 2 ff. als Abhülfe allgemeinen Schulunterricht mit Unterstützung des Staates, eine Art allgemeiner Wehrpflicht und freie, d. h. mehrere und eben dadurch tolerante Kirchen. Dies Interesse für die arbeitenden Klassen ist aber bei Sm. keineswegs mit gesellschaftlicher Nivellirung verbunden. Nach ihm ist mit dem Mangel regelmässiger Subordination Verwirrung und Missregierung nothwendig verbunden, und fehlt eine in die Augen fallende Unterscheidung von Rangstufen nur bei äusserster Armuth [2]). Der Unterschied des Ranges, Friede und Ordnung der Gesellschaft ist nach ihm zum grossen Theil gegründet auf der Achtung, welche wir natürlicherweise für die Reichen und Mächtigen fühlen, dagegen hängen Erleichterung und Tröstung menschlichen Elends ab von unserem Mitgefühl mit den Armen und Schwachen. Nun ist der Friede und die Ordnung der Gesellschaft von grösserer Wichtigkeit als selbst die Erleichterungen des Elends. Daraus findet er es begreiflich, dass wir in unserer Achtung für die Grossen eher zu weit gehen und in unserem Mitgefühl für Elend eher durch das Zuwenig Anstoss geben [3]).

In diesen Aussagen über die Arbeiterklasse ist nicht das auffallend, dass Sm. denselben durchweg so viel Gutes zutraut, — wenn seine unabsichtliche Selbstregulirung der Privatinteressen zum allgemeinen Wohl durch natürliche Kräfte realisirt werden sollte, so mussten die dazu erforderlichen Kräfte der Sparsamkeit, Mässigkeit, leicht erweckbaren Betriebsamkeit ja in dieser Klasse als durchweg verbreitet angesehen werden; auffallend ist, dass er den Arbeitern abspricht, selbst über ihre Interessen urtheilen zu können. Freilich die intellectuelle Befähigung, welche nach ihm eine allgemeine Gabe sein muss, hat er ihnen damit nicht absprechen wollen, sondern er meinte nur, ihre Lage lasse ihnen

---

1) Ibid. b. I. chap. VIII. S. 37. Sp. 1.

2) The works of A. Smith by D. Stewart. Vol. V. S. 90, History of Astronomy.

3) Mor. Sent. Bd. II. Part. VI. Sect. II. chap. I. S. 89.

nicht die Musse, sich die nöthigen Data zu verschaffen und auf dieselben eine eigene Beurtheilung zu gründen. Man könnte sagen, gerade dadurch, dass ein Umschwung zu wirthschaftlicher Freiheit durch Sm. herbeigeführt wurde, ist auch den Arbeitern die Musse geworden, jene intellectuelle Befähigung zu entfalten, und sie haben ja gerade in England sich mit ihrer eigenen Beurtheilung ihres Klasseninteresses mehr und mehr hervorgethan. Wir machen also auch hier der Smith'schen Theorie freudig ein Zugeständniss. Trotzdem sind aber seine Betrachtungen über die Arbeiter ein Punkt, wo er seinem Grundgedanken entschieden untreu wird, dem Gedanken der unabsichtlichen Selbstregulirung der Privatinteressen zum Wohl der Gesellschaft bei und kraft wirthschaftlicher Freiheit. Denn die Vorschläge, wie den einseitigen Folgen der Arbeitstheilung entgegenzuwirken, Vorschläge, die Smith's Verstand und Herzen alle Ehre machen, von seiner Schule aber vielfach als gar nicht vorhanden scheinen behandelt zu sein, diese Vorschläge sind nach ihm selbst nur zu verwirklichen mit Hülfe der Staatsgewalt. Hier haben wir also keine unabsichtliche Selbstregulirung der Privatinteressen zum Gemeinwohl bei wirthschaftlicher Freiheit, sondern eine absichtliche Einwirkung des Staates zu Gunsten der arbeitenden Klassen gegen mögliche nachtheilige Folgen der wirthschaftlichen Freiheit.

Es erübrigt noch die Schilderung der dritten Gesellschaftsklasse nach A. Smith, der Fabrikanten und Kaufleute. Er gibt sie so. „Die, welche dem Arbeiter Beschäftigung geben, bilden die dritte Klasse, die derer, welche vom Gewinnst leben. Das Kapital, welches zum Zweck von Gewinnst verwendet wird, ist es ja, das den grössten Theil der nützlichen Arbeiten jeder Gesellschaft in Bewegung setzt. — — Aber die Rate des Gewinns steigt nicht, wie Landrente und Arbeitslohn, mit dem blühenden Zustand der Gesellschaft und sinkt nicht mit ihrem Verfall. Im Gegentheil, sie ist natürlicherweise niedrig in reichen und hoch in armen Ländern und immer am höchsten in den Ländern, welche am schnellsten ihrem Ruin entgegen gehen. Das Interesse dieser dritten Klasse hat daher nicht dieselbe Verknüpfung mit dem all-

gemeinen Interesse der Gesellschaft, wie das der beiden anderen Klassen" [1]). „In jedem Lande ist es immer und muss es immer das Interesse des grössten Theils des Volkes sein, alles, was sie brauchen, von Denen zu kaufen, welche es am billigsten verkaufen. Der Satz ist so sehr klar, dass es lächerlich scheint, sich die Mühe zu nehmen, ihn zu beweisen: auch könnte er nie in Frage gekommen sein, hätte nicht die interessirte Sophisterei von Kaufleuten und Fabrikanten den gesunden Menschenverstand verwirrt. Ihr Interesse ist in dieser Hinsicht dem des grössten Theils des Volkes direct entgegengesetzt. — — Es ist das Interesse der Kaufleute und Fabrikanten jedes Landes, sich das Monopol des heimischen Marktes zu sichern. — — Daher die hohen Abgaben und Verbote auf fast alle die ausländischen Manufacturen, welche mit unseren eigenen in Concurrenz treten können" [2]). „Unsere Kaufleute und Manufacturenleiter klagen viel über die schlimmen Wirkungen hoher Löhne auf das Steigen der Preise und die dadurch eintretende Minderung des Absatzes ihrer Waaren daheim und auswärts. Sie sagen dagegen nichts betreffs der schlimmen Wirkungen grosser Profite. Sie schweigen rücksichtlich der verderblichen Wirkungen ihrer eigenen Gewinnste, sie klagen nur über die anderer Leute" [3]). „Sie (die grossen Manufacturisten) sind ebenso sehr darauf bedacht, den Lohn ihrer eigenen Weber niedrig zu halten als den Verdienst der armen Spinner, und es geschieht keineswegs zum Besten der Arbeiter, dass sie versuchen, den Preis der fertigen Arbeit zu erhöhen oder den des Rohmaterials zu erniedrigen. Die Industrie, welche zum Besten der Reichen und Mächtigen betrieben wird, ist es hauptsächlich, welche durch unser Mercantilsystem ermuthigt wird, die, welche zum Besten der Armen und Dürftigen betrieben wird, wird zu oft vernachlässigt oder unterdrückt" [4]). Als sonstige allgemeine Wahrnehmungen über diese Klasse werden aufgestellt. „Wenn die Handelsgewinnste einmal grösser als gewöhnlich sind, so wird

1) Wealth of nations b. I. chap. XI. S. 116. Sp. 1.
2) Ibid. b. IV. chap. III. S. 219. Sp. 1.
3) Ibid. b. I. chap. IX. S. 45. Sp. 1.
4) Ibid. b. IV. chap. VIII. S. 290. Sp. 2.

Ueberspeculation (over-trading) ein allgemeiner Irrthum sowohl grosser als kleiner Handelsleute" [1]). „Die hohe Rate des Gewinns scheint überall den Geist der Sparsamkeit zu zerstören, welcher unter anderen Umständen dem Charakter der Kaufleute natürlich ist. Sind Gewinnste hoch, so scheint jene nüchterne Tugend überflüssig, und kostspielige Ueppigkeit dem Ueberfluss der Lage mehr angemessen. Die Besitzer der grossen Handelskapitalien sind aber nothwendig die Leiter und Führer der ganzen Industrie jeder Nation, und ihr Beispiel hat einen viel grösseren Einfluss auf die Sitten des ganzen industriellen Theils derselben, als das irgend einer Menschenklasse" [2]). Aus alle dem werden folgende Warnungen abgeleitet. „Da ihre (der Fabrikanten und Kaufleute) Gedanken gewöhnlich vielmehr (rather) in dem Interesse ihres besonderen Geschäftszweiges sich üben, als in dem der Gesellschaft, so kann man sich auf ihr Urtheil, selbst wenn es mit der grössten Aufrichtigkeit gegeben wird (was nicht bei jeder Gelegenheit der Fall gewesen ist) viel mehr verlassen rücksichtlich des ersteren dieser beiden als rücksichtlich des letzteren. — — Der Vorschlag eines neuen Handelsgesetzes oder einer neuen Handelsanordnung, der von dieser Klasse kommt, sollte immer mit grosser Vorsicht angehört und nie angenommen werden, bis er lange und sorgfältig geprüft ist nicht bloss mit der gewissenhaftesten, sondern auch mit der argwöhnischsten Aufmerksamkeit. Er kommt von einer Klasse von Männern, deren Interesse nie genau das nämliche ist mit dem des Publikums, die gewönlich ein Interesse haben das Publikum zu täuschen und selbst zu unterdrücken, und die es demgemäss bei vielen Gelegenheiten sowohl getäuscht als unterdrückt haben" [3]). Endlich heisst es mit Bezug auf die dänische Handelscompagnie für St. Thomas und Santa Cruz: „Die Herrschaft einer privilegirten (exclusive) Gesellschaft von Kaufleuten ist vielleicht die schlechteste aller Regierungen für irgend ein Land" [4]).

1) Ibid b. III. chap. I. S. 191. Sp. 2.
2) Ibid b. IV. chap. VII. S. 276. Sp. 1.
3) Ibid. b. I. chap. XI. S. 116. Sp. 2.
4) Ibid. b. IV. chap. VII. S. 255—6.

Was heisst das alles anders als: dass das von A. Smith bekämpfte wirthschaftliche System existirt, kommt davon her, dass die Eigeninteressen der Fabrikanten und Kaufleute, der Gesellschaftsklasse, von welcher die Arbeiter überwiegend abhängen, und welche den grössten Einfluss auf den Zustand der ganzen Gesellschaft hat, nicht von selbst zum Interesse der ganzen Gesellschaft stimmen? Und was heissen speciell die obigen Warnungen anders, als die zwei anderen Gesellschaftsklassen auffordern, stets dessen eingedenk zu sein, und also eventuell, wo es auf Massnahmen von Staatswegen für Handel und Industrie ankommt, das Eigeninteresse jener Klasse durch absichtliche Festsetzungen dem Gesellschaftsinteresse conform zu machen? Aber war nicht etwa der Gedanke von A. Smith: wenn durch solche Gegenwirkungen das Mercantilsystem gebrochen und möglichst wirthschaftliche und Handelsfreiheit begründet sei, dann werde von da ab das Interesse der dritten Klasse unabsichtlich zum Gesellschaftsinteresse zusammenstimmen? Denn allerdings hat Smith seinen Glauben an die unabsichtliche Selbstregulirung der Privatinteressen zum Gemeinwohl stets auf die Bedingung restringirt, dass man die Privatinteressen frei gewähren lasse. Vielleicht hat Smith diesen Gedanken gehabt, aber wie er die Klasse der Kaufleute und Fabrikanten geschildert hat, wird er schwerlich Andere bewegen, sich einen solchen Gedanken anzueignen, sondern man wird auf Grund seiner Schilderung nichts anderes erwarten, als dass gerade von dieser Klasse aus Versuche, die ganze Gesellschaft ihren Privatinteressen dienstbar zu machen, nicht wohl ausbleiben werden, und Vorsicht und Gegenwirkungen der übrigen Klassen stets am Platze seien. Es würde nichts helfen, zu sagen, Smith meine bloss, die nächsten Privatinteressen der Kaufleute und Fabrikanten stimmten nicht sofort zum Wohl der Gesellschaft zusammen, wohl aber stimmten die durch Reflexion auf sich und auf das Ganze geläuterten Interessen dieser Klasse zum Gesammtwohl. Denn das ist eben seine eigenthümliche Grundüberzeugung, dass das nächste, gar nicht weiterblickende Privatinteresse von selbst zum Gemeinwohl stimme. Sowie man nähere und fernere, scheinbare und wahrhafte Interessen in

ihn einschiebt, tritt man aus der Grundüberzeugung von A. Smith heraus und geht zu Helvetius' oder irgend einer anderen Ansicht über, bei welcher die ausdrückliche Reflexion auf das Gemeinwohl gefordert wird, sei es als Ausdruck des intérêt bien entendu, sei es als Stärkung des Wohlwollens gegenüber dem blossen Privatinteresse.

Das Resultat würde also sein: Thatsächlich ist von A. Smith seine Grundüberzeugung von der unabsichtlichen Selbstregulirung der Privatinteressen zum Gemeinwohl aufgegeben, es wird auf ein absichtliches Einwirken zur Beschränkung der Privatinteressen (bei den Fabrikanten und Kaufleuten) und zur Beschützung derselben (bei den Arbeitern) gerechnet und gedrungen, und zwar auf eine absichtliche Einwirkung, die nicht bloss einmal zu geschehen hat (durch Verwerfung des alten und Einführung des neuen wirthschaftlichen Systems), sondern fort und fort zu üben ist. Damit ist der ganze Grundgedanke des neuen Systems durchbrochen, und es tritt an die Stelle des Privatwirthschaftssystems thatsächlich die Idee eines Socialwirthschaftssystems, freilich eines solchen, bei welchem den Privatinteressen so viel wie möglich überlassen wird, aber mit der Erwartung, dass diese Privatinteressen eben nicht unabsichtlich zum Gesellschaftswohl überall zusammenstimmen, sondern vielfach absichtliche Einwirkungen nach dieser Seite, hemmende und schützende, von Seiten der ganzen Gesellschaft, wie sie sich als Staat zusammenfasst, zu geschehen haben. Das Grosse an Smith bleibt dabei immer die Erkenntniss, dass das Mercantilsystem vor ihm verwerflich war dadurch, dass es bloss einer Gesellschaftsklasse und den Vortheilen, welche die Regierungen davon zu ziehen glaubten, diente, dass dem gegenüber die Interessen aller Gesellschaftsklassen zur Geltung zu bringen seien. Gross bleibt neben den Ausführungen über Arbeitstheilung und über den Factor der Arbeit überhaupt die Forderung möglichster Freiheit auch im wirthschaftlichen Leben, aber nicht aus dem chimärischen Grunde, dass dann unabsichtlich durch providentielle Fügung die Privatinteressen zum allgemeinen Interesse sich von selbst reguliren würden (providentiell könnte auch sein, dass auf unsere absichtliche

Einwirkung zu dieser Zusammenstimmung gerechnet wird), sondern aus dem reellen und mit der Erfahrung stimmenden Grunde, dass menschliche Kraftentfaltung und Bethätigung überall da am Besten gedeiht, wo der individuellen Freiheit möglichster Raum gelassen ist, demselben Grunde, worin auch das Privateigenthum letztlich wurzelt [1]).

Göttingen. Baumann.

Zur Psychologie der Gefühle.

Von Dr. **Harald Höffding** in Kopenhagen.

I.

Vorbemerkungen.

Psychologische Distinctionen sind oft mit wirklich verschiedenen Erscheinungen verwechselt worden. Wenn die empirische Psychologie eine Uebersicht über die Phänomene des Bewusstseins geben wollte, suchte sie natürlich, wie andere beschreibende Wissenschaften, diese Phänomene in Gruppen oder Arten zu ordnen. Während aber die zu einer Gruppe gehörende Pflanze nicht auch zu einer andern gehören kann, zeigen die Phänomene des Bewusstseins das Eigenthümliche und für die scharfe wissenschaftliche Bestimmung Schwierige, dass die Rubriken immer ineinander übergehen. Man muss die Gruppirung nach gewissen Elementen machen, die sich in grösserem oder geringerem Grade in allen Bewusstseinszuständen finden. Nur vermittelst einer Abstraction können wir Erkenntniss, Gefühl und Willen in Gegensatz gegen einander setzen. Man wird kaum einen Bewusstseinszustand aufzeigen können, der nicht Elemente von allen drei Arten in sich hat. Wir sondern Elemente aus, die in der Wirklichkeit kaum isolirt vorkommen. So scheiden wir zwischen den Vorstellungen und den mit ihnen verbundenen Gefühlen; aber die Vorstellungen und die entsprechenden Gefühle bilden einen

1) Vgl. mein Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie S. 135—139, S. 398—404 und durch das ganze Buch passim.

und denselben Bewusstseinszustand [1]). Die Bewusstseinszustände, welche wir zu den Gefühlen rechnen, sind darum nur solche, in welchen das Gefühlselement vorherrschend ist, — welche aber, wenn man sich an die in ihnen enthaltenen Vorstellungen und Willenselemente halten wollte, auch unter eine der anderen psychologischen Gruppen gerechnet werden könnten.

Man kann keine eigentliche Definition geben von demjenigen Elemente unserer Bewusstseinszustände, welches macht, dass wir die, in welchen es herrschend ist, zu der Gruppe der Gefühle rechnen. Wir stehen hier vor einem psychologisch Letzten. Es muss hinreichen, ganz allgemein auf den Unterschied zwischen solchen Augenblicken hinzuweisen, in denen wir in Betrachtung oder Denken versunken sind, und solchen, in denen unsere eigenen inneren Zustände und Stimmungen, zwischen den Gegensätzen von Lust und Unlust sich bewegend, die Hauptrolle spielen. Schon die populäre Auffassung sieht diesen Unterschied; denn während sie den Inhalt der Sinnesempfindungen und der Vorstellungen auf die äusseren Dinge überführend diese roth, warm, gleich, verschieden etc. nennt, weiss sie sehr wohl, dass die Ursache der Lust oder der Unlust, der Freude oder des Leids nicht selbst lustig oder unlustig zu sein braucht. Zum Gefühle rechnen wir denjenigen von unseren inneren Zuständen, welcher gar nicht Element in einem Bilde werden kann. Das Gefühlselement ist wie eine eigenthümliche Beleuchtung, die von innen auf unsere Empfindungen und Vorstellungen geworfen wird. Diese subjective Beleuchtung kann variiren, während der Inhalt unserer Vorstellungen, der Hauptstrom, der durch unser Bewusstsein geht, ein und derselbe bleibt. Wenn z. B. Hamlet sagt: It goes so heavily with my disposition, that this goodly frame, the earth, seems to me a sterile promon-

1) In neuerer Zeit ist diese Auffassung namentlich von Bain, Spencer und Wundt vertreten worden. Von älteren Forschern hat besonders Fries sie mit grosser Klarheit eingeschärft. Vergl. z. B. Psychische Anthropologie I, p. 13; II, p. XXVIII: „Die Begriffe von Geistesvermögen classificiren allgemeine Beschaffenheiten von Lebensäusserungen, aber nicht die einzelnen wirklichen Lebensäusserungen selbst."

tory etc. (Act. II. Sc. 2), scheidet er ausdrücklich zwischen dem objectiven Charakter, sogar der objectiven Vortrefflichkeit des Vorstellungsinhaltes, und der Weise, wie er wegen seiner „disposition" sich für ihn ausnimmt.

Doch übersehen wir leicht das Gefühlselement in unseren Zuständen. Diese Neigung zeigt sich in der Geschichte der Psychologie in der auffallenden Thatsache, dass das Gefühl erst mit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine selbstständige Stellung in der psychologischen Klassification neben Erkenntniss und Willen eingenommen hat. Die Ursache hierzu muss darin gesucht werden, dass die Gefühle weit weniger ausgeprägt und bestimmt sind, als die Erkenntnisse. Empfindungen, Anschauungen und Gedanken können mit grösserer oder geringerer Präcision bestimmt werden; die mathematische Erkenntniss ist die höchste Stufe in dieser Hinsicht. Im Gefühle bleibt dagegen etwas Dunkeles zurück. Es kann sich durch Bewegungen Luft verschaffen; es kann sich in Wort und Bild aussprechen; aber alles dies sind nur Symbole, die mit der Sache nicht verwechselt werden dürfen, und deren Unzulänglichkeit das Bewusstsein selbst bald fühlt. Ein Beispiel hiervon haben wir im Kampfe zwischen Mystik und Dogmatik in jeder Volksreligion.

In seiner primitivsten Form wird der Drang nach bestimmten Bildern und Gedanken unmittelbar durch den Kampf ums Dasein hervorgerufen. Das bewusste Individuum steht einer Welt gegenüber, aus der es sich die Bedingungen seiner Existenz verschaffen soll, und aus der Gefahren für seine Leistung hervorgehen können. Durch das Gefühl der Lust wird es getrieben, den Nahrungsstoff festzuhalten und in sich aufzunehmen; das Gefühl des Schmerzes treibt es, sich der Gefahr zu entziehen. Selbst bei den niedrigsten thierischen Wesen, den Moneren, hat man Ausdehnungen und Zusammenziehungs-Bewegungen aufgezeigt; jene führen zur Aufnahme der Nahrung, diese zum Schutz gegen Angriff[1]). Der denkbar einfachste Fall würde der sein, in welchem ein

1) G. H. Schneider: Zur Entwickelung der Willensäusserungen im Thierreich. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 3. Jahrg.)

ganz unzusammengesetztes Lustgefühl eine Ausdehnung, ein ganz unzusammengesetztes Unlustgefühl eine Zusammenziehung hervorriefe. Man kann a priori nicht die Möglichkeit solcher einfachen Zustände innerhalb der Thierwelt leugnen, besonders bei solchen Instincthandlungen, die sich nur wenig über blosse Reflexbewegungen erheben. Wie es sich aber nach den neueren Untersuchungen über die Instincte der Thiere als schwierig gezeigt hat, eine bestimmte Grenze zwischen Instinct und verständigem Handeln zu ziehen, so scheint es besonders, was die niedrigsten Thiere betrifft, nothwendig, schon in ihren Bewusstseinszuständen mehre Elemente als Lust- und Unlustgefühle allein anzunehmen. Man scheint ihnen Berührungsempfindungen und Bewegungsempfindungen, vielleicht auch Empfindungen durch chemische Reizung, ein Analogon des Geschmacks, zuschreiben zu müssen. „Bei der Nahrungssuche der Thiere (d. i. der Protozoen) nehmen wir deutlich wahr, dass sie gewisser Unterscheidungen fähig sind, ohne welche Fähigkeit das Tasten keinen Zweck hätte, gar kein Tasten genannt werden könnte. — — Mit der Locomotion zur Nahrungssuche geht nothwendig die Ausbildung einer Unterscheidung verschiedener Richtungen, d. h. eine Unterscheidung der angenehmen (in welcher sich das Nahrungsobject findet) von der relativ weniger angenehmen Richtung Hand in Hand; ist einmal diese Unterscheidung vorhanden, dann wird auch leicht die Richtung, von welcher die Gefahr kommt, von der entgegengesetzten unterschieden" (Schneider p. 183. 301). Selbst wenn man meinen wollte, dass bei diesen ungeformten Wesen, bei denen ein Nervensystem noch nicht gefunden ist, die Empfindungen keine Deutlichkeit und Bestimmtheit haben können, zeigen die angeführten Thatsachen doch, dass das Thier Unterschiede zwischen den Eindrücken auffassen muss. In der Wirklichkeit würde Lust und Schmerz dem Thiere sehr wenig helfen, wenn sie bloss zur Aufführung von Bewegungen trieben, ohne dass die Art und Richtung der Bewegung durch die Beschaffenheit des Eindrucks genauer bestimmt werden könnte.

Auch bei viel höher stehenden Wesen haben wir eine Annäherung an einen reinen Gefühlszustand, nämlich in dem

sogenannten Gemeingefühle, der Grundstimmung, die durch den ganzen Zustand des Organismus, durch den normalen oder abnormen Gang der Lebensbewegungen, besonders der vegetativen Functionen, entsteht. Nur selten und unvollkommen vermögen wir die Eindrücke, welche dieses Gefühl erwecken, zu lokalisiren. Sie treten nicht gesondert, nicht mit einer solchen qualitativen Eigenthümlichkeit, wie die durch die äusseren Sinne vermittelten Eindrücke hervor. Selbst graduelle Unterschiede sind hier nicht so bestimmt zu entdecken, wie bei den eigentlichen Sinnen. Das Gemeingefühl besteht in einer unklaren Stimmung, deren Ursache wir uns wenigstens nicht gleich bewusst werden. Herzens- und Geisteskrankheiten können Unruhe und Schwermuth hervorbringen, ohne dass der Leidende eine Ursache zu diesen Stimmungen entdecken kann. Beim ersten Erwachen des Bewusstseins im Kinde spielt das Gemeingefühl die grösste Rolle. Beim Embryo fungiren die äusseren Sinne nicht, und noch in der ersten Zeit nach der Geburt sind ihre Empfindungen, obwohl nicht ohne Bedeutung, ganz untergeordnet im Vergleich mit dem Gemeingefühle. In den Pubertätsjahren wird, gleichzeitig mit der Reife der Geschlechtsorgane, ein unbestimmtes Ahnen und Sehnen, ein dunkler Trieb erweckt, der das Individuum, ohne dass dieses es versteht, über es selbst hinaus führt. Die sogenannten Temperamente äussern sich namentlich in den das Gemeingefühl beherrschenden Grundstimmungen.

So wenige Erkenntnisselemente man nun auch in allen diesen Zuständen nachweisen kann, so treten sie doch selbst, ein jedes für sich, mit einer solchen Eigenthümlichkeit hervor, dass der Uebergang von dem einen zu dem andern, und damit der Unterschied zwischen ihnen, mehr oder weniger deutlich zum Bewusstsein kommen muss, und keiner von ihnen kann so einfach sein, wie ein reiner Gefühlszustand sein müsste. Die Selbstbeobachtung gibt uns höchstens nur eine Annäherung an einen solchen Zustand, in dem alle Erkenntnisselemente verschwunden wären. Eine solche Annäherung geschieht, je mehr die Stärke des Gefühlselements zunimmt, und diese Stärke ist wieder von der Stärke des Eindrucks abhängig. Erkenntniss und Gefühl stehen so im umgekehrten

Verhältniss zu einander: mit je grösserer Stärke das eine sich äussert, desto geringere Stärke wird dem anderen zu Theil. Ausserordentlich starke Freude oder Leid können beinahe alle Besinnung, alles Vorstellen aus dem Bewusstsein verjagen; aber eine solche Ekstase steht eben auf der Grenze des Bewusstseins.

Die Stärke, mit der die Gefühlselemente sich in solchen Zuständen äussern, hat dazu geführt, das Gefühl als solches als von der Erkenntniss geschieden aufzufassen. Das Gefühl wird leicht übersehen, wenn es nicht eben sehr stark ist. Die Selbsterhaltung richtet die Aufmerksamkeit auf die Vorstellungen, durch welche die von den Lust- oder Unlustgefühlen hervorgerufene Bewegung geleitet werden soll. Auf einer höheren Stufe, wenn der Kampf ums Dasein nicht mehr in seiner rohen und unmittelbaren Form geführt wird, und wenn Gefühle sich entwickeln, die nicht direct durch die Bedingungen der physischen Erhaltung hervorgerufen sind, z. B. ästhetische und moralische Gefühle, — wird ein Trieb entstehen, sich seinen socialen Umgebungen verständlich zu machen, und dadurch wird die Aufmerksamkeit ebenfalls von den Gefühlselementen zu den damit verbundenen Erkenntnisselementen hingeleitet. Wer von seinen Gefühlen sprechen will, muss besonders ihre Nuancen, ihre gegenseitigen Verhältnisse, ihre Ursachen und die begleitenden Vorstellungen hervorheben; nur dadurch kann er bei dem Anderen ein Verständniss hervorbringen von dem, was sich in ihm bewegt. — Dazu kommt noch, dass die Gewohnheit das Gefühl abstumpft; wir eilen darum von den häufig wiederholten Eindrücken zu neuen Eindrücken oder Vorstellungen, die ein frisches Interesse erregen können. Jene gewöhnlicheren Eindrücke und Vorstellungen stehen darum so weit im Gefühlshorizonte hinaus, dass gar kein Gefühlston an sie geknüpft zu sein scheint. Dieser Unterschied ist aber nur ein gradueller; eine stärkere Anspannung der Aufmerksamkeit würde die schwächeren Grade entdecken.

Selbst an das abstracte Denken sind Gefühlselemente geknüpft. „Wir fassen", sagt Lotze (Mikrokosmus, I., 2. Aufl. p. 273), „den Begriff der Einheit nicht, ohne zugleich ein

Glück der Befriedigung zu geniessen, das sein Inhalt einschliesst, den des Gegensatzes nicht, ohne zugleich die Unlust der Feindseligkeit mit zu empfinden." Das reine Denken, welches zu üben die speculative Philosophie so oft behauptet hat, dürfte eine psychologische Unmöglichkeit sein. Eben so unrichtig ist es, wenn man von dem Kampfe der Vernunft gegen die Leidenschaften spricht. Direct kann ein solcher Kampf eigentlich gar nicht stattfinden. Ein Gedanke kann ein vorhandenes Gefühl nur dadurch verdrängen, dass er ein anderes Gefühl erregt, welches jenen verdrängt. Wenn aber dieses neue Gefühl nicht sehr heftig und lebendig ist, wird es leicht übersehen, und man spricht dann von der Vernunft allein. Doch kann ein Gefühl sehr stark und innerlich sein, ohne heftig zu sein, wie umgekehrt ein heftiges Gefühl nicht immer ein starkes ist. Die Gefühle, die an ideelle Zwecke und Verhältnisse geknüpft sind, vermögen weit weniger augenblicklichen Affect und Aufbrausen zu bewirken, als die primitiven, an die physischen Lebensfactoren geknüpften Gefühle. Es ist in den mit der Selbsterhaltung und der Fortpflanzung verbundenen Leidenschaften eine thierische Brunst enthalten, die oft durch keinen anderen Einfluss zu bewältigen ist. Die ideelle Begeisterung ist mehr auf mehrere Augenblicke vertheilt und wirkt mehr im Verborgenen, aber sie vermag Schritt für Schritt des Mittelpunktes sich zu bemächtigen. Der geistige Fortschritt beruht darauf, ob es möglich ist, nicht nur jene primitiven Gefühle (Schiller's „Hunger und Liebe") den ideellen unterzuordnen, sondern auch ihren Stärkegrad auf diese hinüber zu führen. „Alle Stärke", sagt Wilhelm von Humboldt, „stammt aus der Sinnlichkeit, und, wie weit entfernt von dem Stamme, ist sie doch noch immer, wenn ich so sagen darf, auf ihm ruhend"[1]). Der Kampf besteht nicht zwischen Vernunft und Gefühl, sondern zwischen Gefühl und Gefühl.

Unter den Psychologen der neueren Zeit haben namentlich Spinoza und Hume dieses eingeschärft, während es

1) Haym: Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik. p. 64, wo treffend auf die platonische Lehre vom Eros hingewiesen wird.

von Kant (in seinen systematischen Schriften) und noch mehr von seinen Nachfolgern übersehen ward. Die griechische Psychologie war geneigt, die Sache gerade von der entgegengesetzten Seite zu betrachten. Wenn man sagt, dass Leidenschaft und Vernunft miteinander kämpfen, sollte es nach Platon (Protagoras p. 352; 357) eigentlich heissen, dass Gedanken mit Gedanken kämpfen: die Leidenschaft sei im Grunde eine falsche Erkenntniss, die von der wahren verdrängt werden solle. Dieses consequente Eliminiren der Gefühlselemente bildet einen aufklärenden Gegensatz gegen die Auffassung, die aus allseitiger Beobachtung hervorgeht.

Wenn sowohl Gefühl als Erkenntniss Elemente in allen Zuständen des Bewusstseinslebens sind, muss es Gesetze geben, die für beide gelten, weil sie aus dem Wesen des Bewusstseins hervorgehen. Und wenn andererseits der Unterschied, den die Psychologie zwischen Gefühl und Erkenntniss macht, berechtigt, und der Gegensatz, in dem sie in der Praxis oft zu stehen scheinen, erklärlich sein soll, dann muss es gewisse psychologische Gesetze und Eigenschaften geben, die nur einer von diesen zwei Arten psychologischer Elemente zukommen. Wir sprechen zuerst von den gemeinschaftlichen Eigenschaften, dann von den eigenthümlichen. Das Wechselverhältniss zwischen Gefühl und Erkenntniss wird uns dadurch vielleicht klarer werden.

II.

Die Gefühle und das Gesetz der Beziehung.

Während die Erscheinungen der äusseren Welt sowohl im Raume als in der Zeit hervortreten, ist es den Erscheinungen des Bewusstseins eigenthümlich, sich nur in der Zeit darzustellen. Das geistige Leben offenbart sich uns als eine Reihe von successiven Zuständen. Aber diese einander ablösenden Zustände können nicht scharf auseinander gehalten werden, ebenso wenig wie jeder einzelne von ihnen absolut einfach ist. Selbst wo die subjective Beobachtung ganz einfache Empfindungen uns zu zeigen scheint (z. B. die Tonempfindung, die Farbenempfindung), weisen die Physiologie

und die Physik auf noch einfachere Elemente hin, durch deren Zusammensetzung das für uns Einfachste entsteht. Es gibt keine absoluten Bewusstseinsatome, wie es keine absoluten materiellen Atome gibt. Wie Fechner gesagt hat: „Das Gefühl des Momentes verknüpft schon mehrere wirkliche Zeitmomente." (Elemente der Psychophysik, II, p. 230.) — Und selbst wo die einfachen geistigen Zustände sich ganz unabhängig von anderen zu bilden und zu entfalten scheinen, zeigt doch eine nähere Untersuchung, dass sie alle einander durchgehend bestimmen. Die Stärke, die Art und die Form, wie eine Empfindung in uns entsteht, sind durch die Empfindungen und Vorstellungen, die wir vorher haben oder gehabt haben, sowie durch unseren ganzen Zustand bei der Aufnahme des Eindrucks bestimmt. Die englische Psychologie hat schon seit Thomas Hobbes für diese durchgehende, gegenseitige Wechselwirkung aller psychischen Erscheinungen einen offenen Blick gehabt. Zu aller Empfindung, sagt Hobbes, werden verschiedene und wechselnde Eindrücke erfordert; eins und dasselbe immer zu empfinden, würde so viel sein als gar nicht zu empfinden; in allem Empfinden äussert sich ein unwillkürliches Vergleichen [1]). Bekanntlich hat Fechner dieses Gesetz zu seiner bestimmtesten und klarsten Form entwickelt: die Wirkung eines Eindruckes beruht nicht nur auf ihm selbst, sondern auf seinem Verhältnisse zu den vorausgehenden und schon vorhandenen Eindrücken; — und er hat eine mathematische Formel dafür zu finden gesucht. Doch meint er noch zwischen absoluter Empfindung und Unterschiedsempfindung scheiden zu müssen; die erste soll von anderen Empfin-

1) Vergl. namentlich die interessante Stelle De corpore, Cap. XXV, 5 (Opera. Amstelodami 1668, p. 195): Si supponeremus esse hominem oculis quidem claris ceterisque videndi organis recte se habentibus compositum, nullo autem alio sensu praeditum, eumque ad eandem rem eodem semper colore et specie sine ulla vel minima varietate apparentem obversum esse, mihi certe, quicquid dicant alii, non magis videre videretur, quam ego videor mihi per tactus organa sentire lacertorum meorum ossa. Ea tamen perpetuo et undiquaque sensibilissima membrana continguntur. Attonitum esse et fortasse adspectare eum, sed stupentem dicerem, videre non dicerem; adeo sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt.

dungen ganz unabhängig sein. Wenn diese Distinction möglich wäre, würde es also doch ganz isolirte und selbstständige Bewusstseinszustände geben. „Freilich", sagt er (In Sachen der Psychophysik, p. 114 f.), „da wir nie Empfindungen von gewisser Art oder Stärke ohne vorausgehende oder mitgehende von anderer Art oder Stärke haben, lässt sich gar kein strenger experimentaler Beweis führen, dass, wenn diese nicht voraus- oder mitgingen, überhaupt noch Empfindung da sein würde; ich finde nur weder einen theoretischen noch einen Erfahrungsgrund, welcher es anzunehmen wehrte, und glaube demnach — auch die entgegengesetzte Annahme aber kann sich nur auf einen Glauben stützen — dass, wenn ein Kind das erstemal in einer ganz gleichförmigen Helle, unter möglicher Abhaltung aller anderen Sinnesreize, die sich freilich nicht völlig abhalten lassen, erwachte, es doch die Helligkeit des Lichtes empfinden würde." — Hier ist die Frage scharf gestellt. Es ist eben die in der Vorstellung von einem Anfange des Bewusstseins liegende Schwierigkeit, dass wir uns einen Zustand denken sollen, der das allgemeine Merkmal geistiger Zustände, an einem Hintergrunde hervorzutreten, in vorausgehenden Zuständen sein Relief zu haben, nicht theilte. Dieses Merkmal ist ein Analogon zu dem biologischen Grundsatze: omnis cellula e cellula, der das Entstehen des organischen Lebens zu einem so grossen Probleme macht. Doch wird sich bei näherer Betrachtung auch in dem von Fechner angeführten Beispiele das allgemeine Gesetz der Beziehung behaupten. Jene erste Klarheitsempfindung wird ja eben dadurch von allen späteren ähnlichen Empfindungen des Kindes verschieden sein, dass sie nicht frühere Empfindungen zum Hintergrunde hat, sondern nur das dunkle Gemeingefühl des Embryonallebens, zu welchem vielleicht auch die von innen erregten Processe in den Sehorganen ihren Beitrag geben. Dazu kommt, dass sie, wie jeder starke, ungewöhnte Eindruck, eine gewisse, mit Ueberraschung verwandte, vielleicht mit Unlust verbundene Gefühlsbewegung erregen wird. Das ganz kleine Kind ist lichtscheu und gewöhnt sich nur allmählich an die Lichteindrücke. Die Klarheitsempfindung läuft eine Skala von unbestimmten zu bestimm-

teren Formen durch, so dass jede von diesen Formen durch die vorausgehende bedingt ist. Selbst mit geschlossenen Augen, ja sogar im Schlafe empfangen wir Eindrücke von der uns umgebenden Helligkeit. Eine Vergleichung der Sehorgane auf den verschiedenen Stufen der Thierwelt scheint auch zu dem Resultate zu führen, dass die Klarheitsempfindung nicht plötzlich und ohne Vorbereitung entsteht. Vielleicht könnte man so weit gehen, hier auch auf die grosse Bedeutung des Lichtes für das organische Leben auf allen seinen Stufen hinzuweisen. Ein absolut Erstes können wir nicht erreichen [1]).

In der gegenseitigen Bestimmung und Wechselwirkung aller Bewusstseinszustände tritt die Einheit des geistigen Lebens von Anfang hervor, und nur durch sie werden die höheren und innerlicheren Einheitsformen möglich. Dieses Gesetz der Beziehung ist mit grösster Deutlichkeit von den Empfindungen und den Vorstellungen erwiesen worden; es gilt aber auch von den Gefühlen. Kurz nachdem Hobbes eingeschärft hatte, dass alle Empfindungen sich an einander messen, lehrte Spinoza dasselbe von den Gefühlen: Wir fühlen Lust bei einem Fortschritte in Vollkommenheit oder Lebensenergie, Unlust bei einem Rückschritte. Nicht die Vollkommenheit selbst freut uns; denn wenn der Mensch mit ihr geboren wäre, würde er keine Lust an ihr fühlen. Eben so bei der Unvollkommenheit: nur der wird durch sie betrübt, welcher die Vollkommenheit kennt (Eth. III. Affect. defin. 3. Explic.). Dies ist, wie man sieht, Fechner's Grundsatz, auf das Gefühl angewandt. Fechner führt selbst Bernouilli und Laplace als seine Vorgänger an. Diese Mathematiker zeigten, dass der Werth einer Sache nicht rein äusserlich und objectiv zu bestimmen ist, sondern dass er nach dem Verhältniss der Sache zum Interesse jedes einzelnen Individuums verschieden wird. Man muss zwischen fortune physique und fortune morale unterscheiden. Bei dem „physischen" Glück sieht

1) Es ist wahrscheinlich, dass in allen Sinnesgebieten — Fechner selbst gibt es betreffs des Gesichtssinnes zu — eine beständige subjective Erregung stattfindet, so dass sich keine „Reizschwelle", sondern nur eine „Unterschiedsschwelle" nachweisen lässt. — Vergl. G. E. Müller: Zur Grundlegung der Psychophysik. p. 236—239.

man von den Verhältnissen des Individuums ab. Eine Summe von 1000 Thalern ist ein gleich grosses physisches Glück für Alle. In den einzelnen Fällen wird sie aber eine sehr verschiedene Bedeutung bekommen. Für den, der vorher eine Million Thaler besitzt, wird das „moralische" Glück durch jenen Zuwachs sehr gering; dagegen ist dieser von grosser Bedeutung für den, der nichts besitzt oder sogar von Schulden geplagt ist. Psychologisch haben wir nur mit dem „moralischen" (d. h. dem gefühlten) Glück oder Unglück zu thun; hier gilt also das Gesetz der Beziehung, ja, die von Fechner auf die Sinnesempfindungen angewandten mathematischen Formeln waren sogar schon früher auf „fortune morale" angewendet geworden.

Auch von rein sinnlichen Gefühlen gilt das Gesetz. Schon Hippokrates lehrte, dass, wenn zwei Schmerzen gleichzeitig empfunden werden, der kleinere verdunkelt werde [1]). Setzt man die eine Spitze eines Zirkels auf eine Wunde, die andere auf eine Hautstelle ausser der Wunde, mit gleichem Druck auf beide Spitzen, so bekommt man nur eine Empfindung, selbst wenn die Entfernung der Spitzen doppelt so gross ist als diejenige, die empfunden werden kann, wenn beide innerhalb der Wunde eingesetzt werden (Richet: Recherches expérimentales et cliniques sur la sensibilité. Paris 1877. p. 222). Wenn die Zunahme der Reizstärke sehr allmählig und langsam vor sich geht, wird der Empfindungsnerv sogar zerstört werden können, ohne eine Reflexbewegung zu erregen (Richet p. 73). Die Lust- und Unlustgefühle sind darum die stärksten, die mit den am meisten intermittirenden organischen Functionen verbunden sind. Die Gefühle, welche an die Erhaltung des Individuums und der Art geknüpft sind, können die grösste Stärke haben, weil die tief liegenden organischen Lebensbewegungen, auf welchen sie beruhen, einem natürlichen Rhythmus unterworfen sind. Die besonderen Sinnes-

1) Vergl. „King Lear." Act. III. Sc. 4:

Thou think'st 'tis much that this contentious storm
Invades us to the skin: so 'tis to thee;
But where the greater malady is fix'd,
The lesser is scarce felt.

functionen stehen unter mehr kontinuirlich wirkenden Einflüssen und zeigen darum keine so grossen Gegensätze.

Wie wir zwischen einer Farbe in sich selbst und ihrer besonderen Nüance, die zum Theil durch andere Farbenempfindungen bestimmt wird, unterscheiden, so machen wir es auch beim Gefühle. Wie wir uns eine gewisse Normalnüance vorstellen, die an den Namen der rothen Farbe ein besonderes Recht haben sollte, so stehen auch Freude und Leid für uns als feste Formen, obgleich sie nur durch den Gegensatz zu einander sind, was sie sind. Ein jedes Individuum hat hier in der sein Leben beherrschenden Grundstimmung einen praktischen Maassstab, ein Niveau, über welches seine Gefühle sich nur in einzelnen Augenblicken erheben, und unter welches sie nur ausnahmsweise sinken. Wenn die Gefühlswogen hoch über diesen „standard of life" gehen oder tief darunter sinken, entstehen die Affecte der Freude und der Unlust.

Ein besonderer Fall ist es, wenn der Unterschied der an einander sich messenden Gefühle zum vollständigen Gegensatz wird. Dann tritt das Gefühl in seiner vollen Stärke hervor. Dass wir nicht immer die Rolle bemerken, welche der Contrast bei unseren Gefühlen spielt, — eine Rolle, die viel grösser ist als bei den Vorstellungen, weil das Gefühlsleben durchgehend in dem grossen Gegensatze Lust – Unlust ausgeprägt ist, — das ist gewiss daraus zu erklären, dass wir uns in der Regel gegen das neue Gefühl wenden, das seine Stärke durch den Gegensatz gegen das schwindende Gefühl bekommt. Ueber dem Sieger vergessen wir den Besiegten. Eben weil vorhergehender Schmerz der Freude grösseres Leben gibt, wird eine gewisse geistige Reife und Stärke erfordert, um jenen nicht ganz ausser Betracht zu lassen; noch mehr, wenn nicht eigentlicher Schmerz, sondern nur eine geringere Potenz von Zufriedenheit den Hintergrund der neuen Gefühlsbewegung bildet.

Wie die Contrastfarben nicht nur einander hervorheben, sondern auch leicht in einander übergehen, so bereitet ein Gefühl auch oft den Weg für seinen Gegensatz. Der Uebergang von einem starken Gefühle zu dem entgegengesetzten

geht leichter vor sich, als der von Gleichgültigkeit zu starkem Gefühl. Im ersten Falle ist, so zu sagen, die Quelle geöffnet, und es gilt nur, den Strom in eine andere Richtung zu leiten; im letzten Falle soll die lebendige Kraft erst hervorgebracht werden. Oft kann ein gewisses Gefühl nur auf Umwegen entwickelt werden; so geht in der Regel Pietät und Gehorsam gegen die Autorität dem eigentlichen ethischen Gefühle in seiner Lauterkeit und Unabhängigkeit zuvor. Selbst die grossen Gefühlsgegensätze (Lust — Unlust, Liebe — Hass, Hoffnung — Furcht, Ehrfurcht — Verachtung etc.) bereiten einander den Weg. Die Sättigung durch das eine Glied des Gegensatzes gebärt einen Trieb, das andere zu erleben, besonders auf einer Stufe, wo der Mensch der Eingebung des Augenblicks unmittelbar folgt, oder bei starker nervöser Exaltation (z. B. Hysterie). So kommt in der Entwickelung einer Geisteskrankheit oft ein Punkt, wo extreme Gefühle von Unglück, Täuschung und Verkennung in überschwengliche Freude über eingebildete Hoheit und Herrlichkeit überschlagen [1]). Dass „les extrêmes se touchent" sieht man nirgends besser als hier; eben auf dem Gebiete des Gefühlslebens sind ja die schärfsten und wichtigsten Gegensätze zu Hause.

Die physiologische Grundlage dieser Eigenthümlichkeit der Gefühle ist offenbar in den Lebensbedingungen des Nervensystems zu suchen. Die Contrastphänomene des Sehsinnes, sowie (nach Helmholtz) das Lustgefühl an der Harmonie der Töne finden ihre physiologische Erklärung in der begrenzten Energie der Nervenorgane; wenn diese durch dauernde Reizung erschöpft sind, fordern sie entweder Ruhe oder Reize von ganz anderer Beschaffenheit. Darum sind die Schmerzen intermittirend; selbst wenn die Ursache zu wirken fortdauert, kommt doch ein Punkt, wo die Capacität des Leidens vorläufig erschöpft ist, und es folgt eine Periode der Ruhe, bis Kräfte zu neuem Leiden gesammelt sind. Auch geistiges Leid und geistige Freude äussern sich in dieser rhythmischen Weise; auf starke Explosionen folgen ruhigere Stimmungen, die dann wieder in augenblickliche Affecte übergehen können. Her-

1) Beispiele bei Ideler: Biographien Geisteskranker. Berlin 1841.

bert Spencer hat besonders darauf aufmerksam gemacht, dass die Aeusserungen der Gefühlsbewegungen in Tanz, Poesie und Musik einen rhythmischen Charakter haben[1]).

Für Freude wie für Leid haben wir als endliche Wesen nur eine begrenzte Capacität. Die tiefsinnige Idee der Alten vom Neide der Götter hat hier eine reale Basis. Glück führt durch sein eigenes Uebermass zum Unglück, wenn es die Spannkraft unserer Natur verbraucht. Aber kraft desselben Gesetzes des Gegensatzes müssen wir jener Idee die andere vom Mitleide der Götter gegenüberstellen.

Dieses Wechselspiel, welches die Lustgefühle steigert, aber auch ihrem Bestehen drohet, ja, welches das geistige Leben in streitende Kräfte auflösen zu können scheint, ist oft als eine Unvollkommenheit betrachtet worden, und der menschliche Geist hat sich im Gegensatz dazu ein Bild eines idealen Zustandes entworfen, in welchem das volle Gefühl der Seligkeit von keinen Gegensätzen und Veränderungen gebrochen werde. Selbst Spinoza, der, so lange er als Psychologe spricht, ein so volles und correctes Verständniss des Gesetzes der Beziehung zeigt, geht am Schlusse seiner „Ethik" in eine mystische Speculation über, die allen Gegensatz, alle Veränderung und allen Uebergang aufhebt. Aber einen bestimmten, positiven Inhalt hat man diesem idealen Zustande nimmer zu geben vermocht. Nur durch seinen Gegensatz zu den Leiden des gegenwärtigen Lebens ist ein solcher Gedanke und sein Einfluss psychologisch erklärbar. Seine Genesis selbst bestätigt also das Gesetz der Beziehung.

Wenn nun dieses Gesetz sowohl für die Gefühlselemente als für die Erkenntnisselemente gilt, ist es mit ebenso grosser Schwierigkeit verbunden, in dem Gefühle wie in der Erkenntniss die Anfangsform des Bewusstseins zu sehen. Der Grund dazu, dass man, nachdem der Blick seit dem Schlusse des vorigen Jahrhunderts für die psychologische Eigenthümlichkeit der Gefühle geöffnet wurde, das Gefühl öfters als die primitivste Form des Bewusstseins angesehen hat, ist theils in der

1) First Principles Part. II. Chap. 10: The rhythm of motion. § 86. – Vergl. Richet p. 303—307.

Innerlichkeit zu suchen, mit der es an die Bedingungen unseres Daseins geknüpft ist, während die Erkenntnisselemente sich mehr im Umkreise unseres Wesens zu bewegen scheinen, — theils und besonders in der Thatsache, dass die Gefühlselemente unleugbar eine grössere Rolle spielen im Verhältnisse zu den Erkenntnisselementen, je mehr wir von den höheren Formen des Bewusstseinslebens zu den mehr primitiven herabsteigen. Aber die allgemeine psychologische Gültigkeit des Beziehungsgesetzes macht es unmöglich, einen Gefühlszustand ganz ohne Erkenntnisselemente anzunehmen. Das unwillkürliche Vergleichen, das sich auch in der Weise äussert, in welcher wechselnde Gefühlszustände (Lust — Unlust, oder höhere und niedere Grade von Lust oder Unlust) sich aneinander messen, enthält schon ein Erkenntnisselement. Man hat sogar den physischen Schmerz ein intellectuelles Phänomen genannt, weil eine gewisse Dauer nothwendig ist, damit er recht gefühlt werden soll, wodurch sich gleich eine gewisse Erinnerung geltend macht [1]). Das intellectuelle Element ist besonders deutlich mit dem rhythmischen Pulsiren des Schmerzes gegeben.

Man sieht, welche innerliche Verbindung zwischen den zwei Arten psychischer Elemente besteht. Das Bewusstsein, welches Wort sowohl Gefühl als Erkenntniss umfasst, ist mehr als ein blosser Name; das gemeinsame Wort deutet auf ein gemeinsames Gesetz. Durch diese innerliche Verbindung der Elemente wird die höhere Entwicklung des Bewusstseins-

1) Patienten, die durch Chloroform betäubt sind, stossen oft während der Operation Klaggeschrei aus, und können sich doch nach dem Aufwachen gar nicht erinnern, Schmerz gefühlt zu haben. „A vrai dire", sagt Richet (p. 257) von diesem Falle, „cette douleur si rapide qu'on n'en conserve pas de souvenir, n'est rien, et c'est un moment presque mathématique dont il n'y a guère à tenir compte. Ce qui fait la cruauté de la douleur, c'est moins la douleur elle-même, si intense qu'elle soit, que le retentissement pénible qu'elle laisse après elle." — Maudsley (Physiologie de l'esprit. Trad. de l'angl. par A. Herzen p. 195) meint, dass jene Schreie rein reflectorisch entstehen. Er citirt das Beispiel einer Dame, der im chloroformirten Zustande die eine Brust amputirt wurde, und die nach dem Erwachen sich selbst schreien gehört zu haben erinnerte, obgleich sie keinen Schmerz gefühlt zu haben erklärte.

lebens möglich. Das Gedankenleben entsteht nicht durch eine generatio aequivoca aus ganz formlosen und blinden Gefühlszuständen, wie sich Horwicz die Sache zu denken scheint (Psychologische Analysen, I, p. 350 ff.). Nach der sehr interessanten Darstellung dieses Forschers ist es die durch das Gefühl hervorgerufene Bewegung, die den Eingang zur Erkenntniss öffnet. Aber dann kommt doch schon etwas zu dem blossen Gefühle hinzu, — oder nicht eigentlich hinzu, denn die Bewegung ist wenigstens ebenso ursprünglich wie das Gefühl, weil man nicht leugnen kann, dass Reflexbewegungen dem Erwachen des Bewusstseins vorausgehen können. Stärkere oder schwächere Bewegungsempfindungen müssen den ursprünglichen Zustand schon etwas nüancirt machen, wie denn Horwicz selbst gesteht, dass die theoretische Vorstellung nicht aus dem Gefühl allein, sondern aus den elementaren Associaten von Empfindung, Muskelgefühl und abgeänderter Empfindung (ibid. p. 375) entsteht. Die Entwickelung geschieht also hier, wie beim Entstehen des Embryos, durch Epigenesis: neue Elemente bilden sich, schliessen sich dem gegebenen Keime an und finden in ihm schon bestimmte Anknüpfungspunkte. Wenn es niedere Formen geistigen Lebens gibt, wo aller Unterschied, aller Wechsel und damit alle Erinnerung und alles Vergleichen sich noch nicht finden, dann können wir die inneren Zustände eines solchen Wesens ebenso wenig Gefühl als Erkenntniss nennen.

III.

Die Gefühle und das Gesetz der Association.

Man hat oft bezweifelt, dass es Artunterschiede zwischen den Gefühlen gebe. Lust und Unlust, sagt man, sind an und für sich dieselben, an welchen Inhalt sie auch geknüpft sind; es finden sich nur intensive Unterschiede zwischen den verschiedenen Lust- und Unlustformen. Diese Annahme ist dann oft, je nach den verschiedenen Standpunkten, dazu benutzt worden, entweder das Lustgefühl von den edelsten Bewusstseinszuständen auszuschliessen, oder diese auf das Niveau der rein sinnlichen Zustände herabzuziehen.

Was die rein physischen Schmerzempfindungen betrifft, war z. B. Weber geneigt, die scheinbar qualitativen Unterschiede zwischen brennendem, drückendem, bohrendem, schneidendem Schmerz etc. auf Verschiedenheiten der Stärke, der Ausdehnung und der Dauer zurückzuführen (Wagner's Handwörterbuch, III, 2, p. 494). Wenn aber auch diejenigen Functionen des Nervensystems, welche die physiologische Grundlage der Schmerzgefühle bilden, sich als gleichartig erweisen sollten, kann man doch von dem psychologischen Gesichtspunkte aus berechtigt sein, verschiedene Arten von Schmerzen anzunehmen, wie wir von qualitativ verschiedenen Farben sprechen, obgleich ihre physischen und physiologischen Bedingungen keine qualitativen Verschiedenheiten darbieten, oder wie wir chemische Stoffe als verschieden betrachten, obgleich sie aus denselben Elementen zusammengesetzt sind. Die Art der Zusammensetzung und das Stärkeverhältniss der Elemente können einen Unterschied bedingen, der für uns qualitativ ist. Das Wort Gefühl bezeichnet eine Abstraction, wie das Wort Farbe; in jedem besonderen Falle hat das Gefühl einen eigenthümlichen Charakter, der durch die in ihm verschmolzenen Elemente bestimmt wird. Die sinnlichen Gefühle bekommen ihr Gepräge durch die Sinnesempfindungen; die höheren oder ideellen Gefühle durch die Vorstellungen, an die sie geknüpft sind und die ihren Inhalt ausmachen.

Doch kann man das Gefühl nicht als blosse Wirkung der Erkenntniss (der Empfindungen oder der Vorstellungen) erklären. Denn das Gefühlselement ist schon in den primitivsten Bewusstseinszuständen vorhanden, in welchen die Empfindungen sehr unbestimmt sind, und in welchen eigentliche Vorstellungen kaum vorkommen: die Empfindungen und die Vorstellungen modificiren und entwickeln also immer etwas schon Gegebenes. Auf dieser Ursprünglichkeit des Gefühls beruht seine Undefinirbarkeit. Wenn Wundt das Gefühl als die Art definirt, in welcher das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein in jedem Moment auf das innere Geschehen reagirt (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 3. Jahrg., p. 134), so ist diese Definition praktisch brauchbar, weil wir gewöhnlich mit sehr entwickelten Stadien des Be-

wusstseinslebens zu thun haben; aber theoretisch enthält sie einen Zirkel, weil der Begriff des Gefühls schon in dem Begriffe des Bewusstseins gegeben ist. Oder kann man das Bewusstsein ohne Rücksicht auf das Gefühl charakterisiren? Das Reagirende muss ja der Reaction vorausgehen: jene Definition setzt also voraus, dass eine Art Bewusstsein vor dem Entstehen des Gefühls bestehe; wie kann dann aber, wie Wundt selbst lehrt (Physiologische Psychologie, p. 463), das Gefühl zu den ursprünglichsten inneren Erfahrungen gehören?

Obgleich wir uns nur durch Abstraction, oder indem wir das als vollständig gegeben annehmen, wozu wir nur eine Annäherung finden, Bewusstseinszustände denken können, die nur in Lust oder Unlust bestehen, wird es doch vortheilhaft sein, von einer solchen Annahme auszugehen, wenn wir die Bedeutung untersuchen wollen, welche die Entwickelung des Vorstellungskreises für das Gefühlsleben hat.

Wenn die Gefühle der Unlust oder des Schmerzes mit der Vorstellung von ihrer Ursache verbunden werden, gehen sie in Zorn oder Hass über. Das neugeborene Kind kann sich in seinem Schmerz gegen keinen bestimmten Gegenstand wenden; das Gefühl hat noch keinen Inhalt, keine Richtung. Die heftige Bewegung, die der Schmerz hervorruft, ist der Reflex des Gefühles selbst, nicht die Einleitung zu einer gegen die Ursache gerichteten Handlung. „Es war", sagt Darwin in seinem interessanten „Biographical Sketch of an Infant" (Mind, 1876, p. 287 f.), „schwierig zu entscheiden, wie früh Zorn gefühlt wurde. Acht Tage alt runzelte der Knabe die Haut um die Augen, ehe er schrie; dies kann aus Schmerz oder Uebelbefinden, und nicht aus Zorn kommen. Ungefähr zehn Wochen alt bekam er ziemlich kalte Milch, und es kam eine schwache Runzel auf die Stirne, während er trank, so dass er einem erwachsenen Menschen glich, der verdrieslich ist, weil er etwas thun muss, das er nicht leiden kann. Als er vier Monate alt war, vielleicht früher, war es ohne Zweifel, dass er in grosse Leidenschaft gerieth; das Blut strömte stark nach dem Gesicht und der Kopfhaut. Eine kleine Ursache war hinreichend. So schrie er, wenig mehr

als sieben Monate alt, aus Wuth, weil eine Citrone ihm entfiel. Sieben Monate alt stiess er, als man ihm ein unrichtiges Spielzeug gegeben hatte, dieses hinweg und schlug nach ihm; ich glaube, dass der Schlag ein instinctives Zeichen von Zorn war, wie ein junges, eben aus dem Ei gekrochenes Krokodil mit den Kiefern schnappt, — aber nicht, dass er dem Spielzeug ein Leid zu thun glaubte. Zwei Jahre und drei Monate alt war er sehr tüchtig dazu, Bücher, Stöcke u. s. w. nach Jedem, der ihn beleidigte, zu werfen." — Ein drei Monate altes Kind, dem man bittere Medicin in einer blauen Tasse gegeben hatte, kehrte später, wenn es diese blaue Tasse sah, den Kopf hinweg, verzog das Gesicht und weinte (Perez: Les trois premières années de l'enfant, p. 21). Das blosse Unlustgefühl ging hier durch die Verbindung mit der Vorstellung von seiner Ursache in das Gefühl von Abscheu über.

Durch eine ähnliche Metamorphose wird das blosse Lustgefühl zur Liebe (dieses Wort in weitester Bedeutung genommen). Es ist schwer zu entdecken, wie früh kleine Kinder Lust fühlen, weil ihr Wohlsein sich vorläufig darin ausdrückt, dass sie schlafen statt zu schreien; doch scheint ihre Miene während des Säugens auf Lustgefühl zu deuten. Darwin's Kinder lächelten, 45 oder 46 Tage alt, wenn sie ihre Mutter betrachteten. Hier spielt wohl schon die Erinnerung eine Rolle; das Lächeln wurde durch die Quelle der Lust hervorgerufen. Die unmittelbare Lust wird durch die Vorstellung dessen, was sich stets zusammen mit ihr zeigt, entwickelt und geformt.

Von der Liebe und dem Hasse kann — wie schon aus dem Angeführten hervorgeht — der Trieb oder die Begierde nicht geschieden werden. Jede Lust und Unlust setzt den Organismus mehr oder minder in Bewegung. Diese Bewegung ist durch die ursprüngliche Constitution bestimmt und oft von der Art, dass die Ursache der Lust festgehalten, die Ursache des Schmerzes gemieden wird. Die Lust äussert sich durch Expansion, die Unlust durch Contraction. Wenn sich nun bestimmte Erinnerungen bilden, können die ursprünglich unwillkürlichen Bewegungen entwickelt und vollkommener ge-

macht werden. Ein Trieb entsteht, wenn sich mit einem Gefühle der Unlust oder doch unvollkommener Zufriedenheit die Vorstellung dessen verbindet, was ihm abhelfen kann, und wenn dazu noch eine gewisse Bewegungs- oder Innervationsempfindung kommt, welche durch den instinctiven Anfang der abhelfenden Bewegung entsteht. Der Trieb entsteht als solcher eben nur dadurch, dass diese Bewegungstendenz entweder durch äussere Hindernisse, oder weil ihr Ziel noch nicht feststeht, gehemmt wird. Eine gewisse Erfahrung ist nothwendig, wenn die Bewegung vollzogen werden soll. Die Unruhe, welche dem Triebe eigenthümlich ist, findet in den wiederholten vergeblichen Innervationen ihre Erklärung. Je länger die Befriedigung zögert, desto mehr wird, wenn der Trieb in der Natur des Individuums einen tiefen Grund hat, die Unlust und die Unruhe in eigentlichen Schmerz übergehen.

Der Trieb ist ursprünglich eine sanguinische Erwartung. Das Bewusstsein kann ursprünglich ein aufsteigendes Erinnerungsbild von einem wirklichen Eindrucke nicht scheiden; sie sind wohl von verschiedener Intensität, aber die Bedeutung dieses Unterschiedes kann nur die Erfahrung, welche hier mit Täuschung eins ist, lehren. Wenn nun die Vorstellung der Täuschung mit grösserer oder geringerer Stärke neben der durch das Erinnerungsbild erweckten Vorstellung der Befriedigung auftritt, so dass das Gemüth bald bei der einen, bald bei der anderen weilt, dann entstehen Hoffnung oder Furcht. Nennen wir das Gefühl der Unlust α, die Vorstellung dessen, was ihm abhelfen kann, a; b sei eine Vorstellung, von der a begünstigt wird, c eine andere, von der a aufgehoben wird; sowohl c als b stehen in Zusammenhang mit a und werden also von diesem nach den Gesetzen der Vorstellungsverbindung hervorgerufen. So lange weder b noch c als wirkliche Erfahrungen gegeben sind, wird das Bewusstsein bald von a zu b, bald von a zu c übergehen. Nun ist es eine Eigenthümlichkeit des Gefühls, dass es im Ganzen langsamer als die Vorstellung entsteht, aber einmal entstanden, auch länger besteht und nicht so schnell wechselt. Selbst bei dem Sanguiniker bewegen sich Gedanke und Phantasie mit grösserer

Geschwindigkeit als die Stimmung [1]). Wenn das Bewusstsein von dem einen Gesichtspunkte (a . . . b) zu dem anderen (a . . . c) übergeht, wird die Vorstellung c eine Tendenz haben, eine neue Stimmung (γ) zu erwecken; da aber die durch die erste Vorstellung (b) erweckte Stimmung (β) noch besteht, werden die zwei Stimmungen einander begegnen und eine Verbindung eingehen. Es geht hier wie mit den Wogen, die an das Ufer schlagen: die neu kommende nimmt den Rückschlag der vorhergehenden in sich auf. Dadurch ent-

---

1) Nach experimentalen Beobachtungen gilt dies auch von rein sinnlichen Gefühlen. Beau behauptet, dass, wenn man sich mit einem Stocke auf einen Leichdorn schlägt, der Schmerz 1 à 2 Secunden später entsteht als die Berührungsempfindung, und er schliesst hieraus, dass das Schmerzgefühl erst durch die weitere Bearbeitung des Eindrucks im Gehirne entsteht. Weber führt als Zeugniss hiervon an, dass, wenn man durch einen plötzlichen Laut zusammenfährt (z. B. durch das plötzliche Erschallen von Pauken und Trompeten nach einer Pause), dieses Zusammenfahren eine messbare Zeit später als der Eindruck des starken Lautes eintritt. Diese Zwischenzeit ist auch nach ihm auf Rechnung der Gehirnwirksamkeit zu schreiben, weil die Verpflanzung des Reizes sowohl durch die Empfindungs- als durch die Bewegungsnerven so schnell geschieht, dass die dazu mitgehende Zeit nicht gemerkt wird (Wagner's Handwörterbuch III, 2. p. 567 f.). Richet bestätigt dies durch eine Reihe von Beispielen und stellt als allgemeinen Satz auf, dass das Schmerzgefühl langsamer und später als die eigentliche Sinnesempfindung entsteht, obgleich dieser Unterschied vermindert wird, je stärker der Reiz ist (Recherches p. 289—293). — In der zwischen Horwicz und Wundt (in der „Vierteljahrsschr. für wiss. Phil.") über das Verhältniss des Gefühls zu den Vorstellungen geführten Discussion berief sich der erstgenannte Forscher auf plötzliche und starke Eindrücke, z. B. einen unerwarteten Schlag; in solchen Fällen, meinte er, werde zunächst nur der Schmerz empfunden; erst später stelle sich die Vorstellung des Schlages ein. Wundt antwortete, dass es sich wenigstens nicht immer so verhält, und ich kann aus eigener, deutlicher Erfahrung dies bestätigen. Die Hand auf dem Rücken trat ich neulich einige Schritte zurück, so dass ich einen warmen Ofen berührte; ich empfand nun sehr deutlich den Berührungseindruck früher als das Schmerzgefühl. Wäre der Ofen sehr warm gewesen, würde es gewiss umgekehrt gewesen sein. — Beim plötzlichen Erschrecken entsteht die Angst, ehe wir uns besinnen, warum wir erschrecken. Diese Art von Furcht ist mehr elementär als die oben erwähnte und setzt nicht wie diese entwickelte Vorstellungen voraus. Sie findet sich schon bei den niedrigsten Thieren (vgl. Schneider's früher erwähnte Abhandlung).

steht eine gemischte Stimmung: wenn b die Uebermacht bekommt, Hoffnung, — wenn c die Uebermacht bekommt, Furcht. Beide Gefühle setzen ein gewisses Spiel von Möglichkeiten voraus.

Wir haben einige der einfachsten Gefühlszustände analysirt, um das Verhältniss zwischen den Gefühlselementen und den entsprechenden Erkenntnisselementen zu entdecken. Zu welcher Auffassung führt uns nun diese Analyse?

In der älteren Psychologie tritt eine Tendenz hervor, die Erkenntniss zu der Hauptsache und dem eigentlich Constitutiven des Bewusstseins zu machen. Für Platon war so der unsterbliche Theil der Seele mit dem Gedanken oder der Vernunft eins; die Gefühle der Lust und Unlust waren, wie die Sinnesempfindungen, erst durch die Einschliessung der Seele in einen materiellen Körper entstanden. In der neuern idealistischen Philosophie bis zu Hegel und Herbart ist eine ähnliche Tendenz zu spüren. So konnten sich z. B. Kant und William Hamilton geistige Wesen mit Vernunft ohne Gefühl und Willen, aber nicht umgekehrt, denken. Das Wesen des Bewusstseins fiel ihnen mit der Erkenntniss zusammen. Die für die Entwicklung der Vorstellungen gefundenen Gesetze war man darum geneigt ohne Weiteres auf das Gefühl anzuwenden. So ging es mit den Gesetzen der Vorstellungsverbindung (Ideenassociation). Auf diesen Gesetzen beruht das natürliche Wachsthum des Gedankenlebens; gelten sie aber auch für die Gefühle unter einander? Einige Psychologen (unter den älteren z. B. Spinoza, Eth. III, 14) nehmen dies an und meinen, dass verwandte Gefühle oder solche, die früher zusammen entstanden sind, einander später hervorrufen werden. Es ist aber eine grosse Frage, ob ein Gefühl in sich selbst das Vermögen hat, ein anderes hervorzurufen, selbst wenn die Verwandtschaft und die Aehnlichkeit noch so gross ist. Das Gefühl als solches ruht in sich selbst. Die eine Vorstellung führt zu der anderen; darum kann es ein zusammenhängendes Gedankensystem geben. Aber die Gefühle leiten nur indirect, durch die Gedanken und den Willen über sich hinaus und sind durch keinen dialectischen Zusammenhang verbunden. Darum hat man mit Unrecht

gegen den Ausdruck Ideenassociation eingewendet, dass er nicht auch die Gefühle umfasse, die doch auch Glieder in der Reihe der Bewusstseinszustände seien [1]). Es gibt, wie wir gesehen haben, kaum ganz reine Gefühlszustände ohne Erkenntnisselemente; jedenfalls müssen sie an den ersten Anfang des Bewusstseinslebens oder an sein Ende (die Ekstase) gewiesen werden. — Wollen wir die Frage genau formuliren, müssen wir also fragen: kann das Gefühlselement eines geistigen Zustandes das Gefühlselement eines anderen Zustandes anziehen, oder geschieht die Verbindung immer durch die Verbindung der Erkenntnisselemente?

Ein Bewusstseinszustand (A) besteht in der Verbindung eines Gefühlselementes (α) mit einem Erkenntnisselemente (a). Gibt es nun andere, verwandte Erkenntnisselemente (a_2, a_3, a_4 etc.), welche hervorzurufen a eine Tendenz hat, dann werden einige von diesen mit a eine Verbindung eingehen können — und durch a mit α. Während α früher nur durch a bestimmt wurde, wird es jetzt durch $a + a_2 + a_3 + a_4$ bestimmt. Die Stimmung modificirt sich; der Zustand A wird zu A_x. Wir bekommen hierdurch keine neue Art von Gefühl, sondern das gegebene Gefühl breitet sich über einen gewissen Theil des Inhaltes des Bewusstseins aus. Ich liebe einen Menschen — und bekomme dadurch Interesse und Liebe für alles, was ihn angeht und an ihn geknüpft ist. Die Liebe ist stets eine Erweiterung unseres Wesens; sie verbindet den Liebenden und den Geliebten zu einem Ganzen. Was wir lieben, ist ein losgerissenes Stück der Welt; die Welt ist aber ein zusammenhängendes Ganzes, und unser Gefühl wird sich daher weiter erstrecken, wenn besondere Ursachen es nicht hemmen.

Eine grössere Veränderung leidet das ursprüngliche Gefühl, wenn das neue Erkenntnisselement mit dem ersten nicht so unmittelbar verbunden ist. Haben wir $A = a + \alpha$, und zeigt a sich mit b genau verbunden, dann wird A zu Ab, d. h. das Gefühl ist noch von derselben Art, aber ein mehr specielles. Wenn z. B. eine gewisse Eigenschaft (a) grossen Werth in meinen

1) Bouillier: Du plaisir et de la douleur. 2. éd. p. 173 f.

Augen hat, und ich entdecke oder glaube zu entdecken, dass ich selbst (b) sie besitze, dann wird meine Bewunderung (A) zum Stolze (Ab).

Wenn endlich die neue Vorstellung (b) auch selbst ein neues Gefühl (β) mit sich führt, welches sie selbst erregt haben würde, wenn sie allein geherrscht hätte, dann entsteht eine neue Art von Gefühl (B). Statt $A = a + \alpha$ bekommen wir $B = \alpha + (a + b) + \beta$, d. h. durch a und b werden α und β zusammenschmelzen. Dies ist das Schema für die Entstehung der Hoffnung, der Furcht, der Wehmuth und aller zusammengesetzten oder gemischten Gefühlszustände.

Eine scharfe Grenze kann natürlich zwischen diesen drei Fällen nicht gezogen werden, weil schon as as etc. neue Gefühlsnüancen hervorrufen müssen, die mit den vorhandenen verschmelzen.

Die Vorstellungsverbindung ist also der Kanal, durch den die Gefühle sich mit einander mischen. Durch das Verhältniss der Gedanken zu neuen Gedanken gehen die Gefühle zu neuen Gefühlen über. Weil aber die Gefühlsbewegung langsamer als die Gedankenbewegung vor sich geht, ist es kein Wunder, dass der intellectuelle Fortschritt in der Regel vor der Entwicklung des Gefühlslebens den Vorsprung hat. Der Gedanke ist der am Meisten bewegliche Theil unseres Wesens; das Gefühl bildet die Grundlage, zu welcher sich erst nach und nach die Einwirkungen von der beweglicheren Oberfläche verpflanzen.

Die Gesetze der Association gelten also nicht für die Gefühle unter einander, sind aber durch die Verbindung zwischen diesen und den Vorstellungen von grösster Bedeutung für die Entwicklung des Gefühlslebens.

Wenn diese Auffassung [1]) richtig ist, muss sie durch die Weise bestätigt werden, wie man sich der Gefühle erinnert; denn die Gesetze der Association sind die Gesetze der Erinnerung. Es zeigt sich nun gleich, dass man sich der Erkenntnisselemente leichter als der begleitenden Gefühle erinnert.

1) Sie findet sich mit einigem Schwanken bei Hume (Treatise II, I. 5, 8), deutlicher bei Bain (Emotions and Will. I, 5) und Kirchmann (Erläuterungen zu Kant's Anthropologie, p. 447).

Bilder und Situationen unseres früheren Lebens können wir für uns selbst wieder hervorrufen, aber nur höchst unvollkommen die Stimmungen, die uns dabei erfüllten. Je mehrere Nüancen, je mehrere bestimmt ausgeprägte Züge und Verhältnisse ein geistiger Zustand darbietet, desto besser kann er in die Erinnerung zurückgerufen werden. Nüancen, Gegensätze und Verhältnisse setzen aber Vergleichung voraus und gehören unter die Erkenntniss. Eine je geringere Rolle die Erkenntnisselemente in einem Zustande spielen, desto unvollkommener kann man sich an diesen erinnern. Von den Sinnen stehen darum das Sehen und das Hören am Höchsten in Rücksicht auf Erinnerung, welches der Grund dazu ist, dass unser Vorstellungskreis aus Elementen, die von diesen Sinnen genommen sind, aufgebaut ist, und dass das Bild und das Wort die wichtigsten Symbole des geistigen Lebens sind. Bei Wesen, die diese Sinne nicht haben, können sie in einem gewissen Grade von dem Tastsinne und den Bewegungsempfindungen ersetzt werden, und das Beispiel Laura Bridgmann's zeigt, wie weit man es ohne ihre Hülfe bringen kann. Am niedrigsten stehen von den speciellen Sinnesempfindungen die Geruchs- und die Geschmacksempfindungen; wir bilden von ihnen kaum wirkliche, freie Erinnerungsbilder. Die Gefühlselemente sind in ihnen (bei den Menschen) den Erkenntnisselementen weit überlegen. Noch mehr untergeordnet sind die Erkenntnisselemente im Gemeingefühle, welches daher am schwierigsten wieder hervorgerufen werden kann.

Die Gefühle werden durch den Vorstellungsinhalt wieder hervorgerufen, an den sie ursprünglich geknüpft waren und mit dem sie ehemals einen gewissen Bewusstseinszustand ausmachten. Nur wenn man sich recht in die Erinnerungen vertieft, sich in sie hineinlebt, kann man das Gefühl wieder recht erwecken. Die Gefühle bewegen sich ja langsamer als die Vorstellungen; der Gedanke kommt in einem Augenblick zurück, aber die Entfaltung der Gefühle fordert Zeit[1]). Eine

1) In einzelnen Fällen von beinahe pathologischer Beschaffenheit kann ganz dasselbe frische Gefühl mit der Erinnerung wie mit dem ursprünglichen Erlebniss verbunden sein. Littré erwähnt aus eigener Erfahrung ein merkliches Beispiel der „automnésie affective", wie er es nennt. Zehn

Hinderung wird stets in dem Gefühle gegeben sein, das uns in der Gegenwart beherrscht; dieses wird, dem Gesetze der Beziehung gemäss, das frühere Gefühl immer mehr oder weniger ändern, und ein neues Gefühl wird entstehen, das die Resultate jener zwei ist (nach dem Schema $\alpha + [a + b] + \beta$). Aus dieser Quelle entstehen viele Illusionen, welche wir uns mit Rücksicht auf unsere Vorzeit machen.

Die an die Sinne des Hörens und des Sehens, sowie an freie Anschauung und Gedankenwirksamkeit geknüpften Gefühle werden leichter zurückgerufen als die, welche durch die Ausübung der organischen Functionen erweckt werden. Jene Gefühle stehen daher am Meisten unter der Herrschaft unseres Willens; äussere Hindernisse können uns minder leicht von ihnen abtrennen, welches von ausserordentlich grosser Bedeutung ist, wenn man bedenkt, dass die ästhetischen, intellectuellen und moralischen Gefühle zu dieser Art gehören.

Zuletzt kann noch bemerkt werden, dass, wenn das ursprüngliche Gefühl in regelmässigen Zwischenräumen abgebrochen war, oder wenn verschiedene Gefühle mit einander gewechselt haben, man sich leichter an sie erinnert, und dass wir die Reihenfolge der Gefühle leichter als die Gefühle selbst hervorrufen können.

IV.

Der Einfluss des Gefühls auf die Erkenntniss.

Der innere Zusammenhang der Vorstellungen kommt, wie wir gesehen haben, den Gefühlen zu Nutze und wird ein Vehikel für ihre Entwicklung. Tiefer aber als dieser Einfluss

Jahre alt, hatte er eine kleine Schwester unter besonders ergreifenden Umständen verloren und viel darüber gelitten. „Mais le chagrin d'un garçon ne dure pas beaucoup." Doch behielt er immer die Begebenheit in lebendiger Erinnerung, obgleich der frische Schmerz verschwunden war. Plötzlich, ohne äussere Veranlassung, fühlte er in seinem hohen Alter denselben Schmerz wieder. „Tout à coup, sans que je le voulusse ni le chercha sse, par un phénomène d'automnésie affective, ce même événement s'est reproduit avec une peine présente non moindre, certes, que celle que j'éprouvais au moment même, et qui alla jusqu'à mouiller mes yeux de larmes." Im Laufe einiger Tage wiederholte dies sich mehrmals; dann hörte es auf und gab der gewöhnlichen Erinnerung Platz (Revue philosophique. 1877. p. 660 f.).

les Vorstellungslebens auf das Gefühl liegt der Einfluss dieses auf jenes. Die ursprüngliche Verbindung des Gefühlselementes mit dem Erkenntnisselemente ist immer der Anfang der ganzen höheren psychologischen Entwicklung, und das Gefühlselement verhält sich während des im vorigen Abschnitte geschilderten Processes gar nicht passiv.

Durch die Erkenntniss steht der Mensch im Verhältniss zur umgebenden Welt; im Gefühl ist ihm der unmittelbare Zustand seines eigenen Wesens gegeben. Nun wird nicht nur sein Zustand durch seine Stellung, sondern auch umgekehrt, seine Stellung durch seinen Zustand bestimmt. Wir wollen jetzt die wichtigsten Formen dieses Einflusses betrachten.

1. Bei der Betrachtung der Entwicklung des Gefühls durch die Erkenntniss setzten wir voraus, dass nichts die Verbindung der Gedanken hinderte. Aber das Gefühl selbst kann verhindernd wirken. Wenn das Gefühl α mit der Vorstellung a innerlich verwachsen ist, wird es die natürliche Association zwischen a und as as .... und noch mehr zwischen a und b hindern können: d. h. wir können den Gedankengang nicht mit Consequenz vollenden, weil das Gefühl sich über seinen ursprünglichen Gegenstand nicht hinaus erstrecken will. Es wirkt hier die oben erwähnte Inertie des Gefühles. Hier liegt die Quelle vieler Inconsequenzen in der Geschichte und in dem täglichen Leben. In der Geschichte der Religion zeigt sich besonders das Gefühl als die zurückhaltende Kraft, welche uns hindert b zu sagen, wenn wir a gesagt haben. Wenn die Griechen die Menschenliebe nicht auf die Barbaren erstrecken konnten, kam dies gewiss nicht aus rein intellectueller Beschränktheit (obwohl die begrenzte geschichtliche Erfahrung hier mitwirkte), sondern die volle ethische Consequenz wurde von dem Nationalgefühle gehemmt. Das Christenthum stürzte diese Schranken, nicht durch intellectuelle Ueberlegenheit, sondern durch die tiefe Gefühlsbewegung, die es erweckte. Innerhalb des Christenthums hat die Intoleranz neue Schranken errichtet und so die consequente Entfaltung der Religion der Liebe gehindert. Das Resultat, wozu rein logisches Denken in einem Augenblicke führen zu können scheint, braucht so in der Weltgeschichte lange Zeiten: eine

Revolution im Gefühlsleben ist das Resultat der Lebenserfahrungen grosser Zeiträume. Daher darf die historische Kritik den logischen Widerspruch nur mit Vorsicht als Kriterium gebrauchen: geschichtliche Entwicklung würde unmöglich sein, wenn Inconsequenzen nicht möglich waren. Die Geschichtsforschung hat die realen Gefühle aufzusuchen, welche in den einzelnen Fällen aufhaltend und hemmend gewirkt haben. Sie hat einen Maassstab des Muthes und der Energie des Denkens in den Gefühlsschranken, gegen welche sich die neuen Gedanken hervorgearbeitet haben.

Ist aber der Schritt gethan, dann ist das Gefühl der treue Bewahrer des Gewonnenen. Hier kommt seine Inertie der Erkenntniss zum Nutzen. Dadurch dass b durch a mit c zusammenschmilzt, schlägt es tiefe Wurzeln in der Seele. Die Erkenntniss gewinnt an Festigkeit und Sicherheit, und sie ist in Wirklichkeit nur dann das Eigenthum der Persönlichkeit, wenn sie auf diese Weise in dem Gefühle, in dem unmittelbaren Zustande des Individuums wurzelt.

Dadurch, dass eine bestimmte Vorstellung oder ein bestimmter Kreis von Vorstellungen von starkem Interesse oder Leidenschaft getragen wird, wird ihre Stellung zu den andern Vorstellungen geändert. Sie wird ein stärkeres Associationscentrum als sie sonst sein würde. Bei allen sich darbietenden Erfahrungen wird nur auf dasjenige Rücksicht genommen, was in irgend einer Weise die durch das Interesse getragene und verstärkte Vorstellung angeht. Alle anderen Elemente in der Welt existiren nicht für das Bewusstsein. Das Gefühl bedingt hier eine Qualitätswahl. Alle Vorstellungen, die sich mit dem herrschenden Gefühle nicht vertragen, werden verdrängt, wie die lebenden Wesen vergehen, welche sich den gegebenen Verhältnissen nicht anzupassen vermögen. Lotze hat besonders die Verschmelzung der Vorstellungen mit dem gleichzeitigen Gemeingefühle hervorgehoben. Aendert sich das Gemeingefühl, dann ist uns auch der Weg zu den mit ihm verbundenen Vorstellungen gesperrt; selbst wenn neue Wahrnehmungen einzelne derselben wieder hervorrufen, so fehlt doch das gemeinsame Band. „Ich möchte mir", fährt Lotze fort, „so zu denken versuchen, warum Erleb-

nisse, die in schweren Krankheiten oder vor ihrem Ausbruch während eines schon veränderten Gemeingefühls uns begegneten, vergessen bleiben nach der Genesung; warum Vorstellungsreihen eines Fieberparoxysmus während der freien Zeit nicht erinnert, in einzelnen Fällen aber im nächsten Anfall durch die Wiederkehr des kranken Gemeingefühls fortgesetzt werden" (Drei Bücher der Metaphysik, p. 600).

Einige Psychologen haben den einzelnen Vorstellungen einen Selbsterhaltungstrieb zugeschrieben, durch den sie sich mit einer gewissen Stärke im Bewusstsein geltend machen und einander aus diesem zu verdrängen suchen. Schon die Psychologie der Erkenntniss wird diese Annahme als unrichtig darthun. Die Stärke der einzelnen Vorstellung beruht zum ersten auf ihrem Verhältniss zu den anderen Vorstellungen im Bewusstsein. Die Vorstellung, welche sich auf die grösste Menge von Erfahrungen und Erinnerungen stützen kann, wird die grösste Möglichkeit für sich haben, die herrschende zu werden. Aber ausser dem Verhältniss der Vorstellungen unter einander kommt auch ihr Verhältniss zu den Gefühlen in Betracht. Durch starke Spannung oder tiefes und dauerndes Interesse können Vorstellungen, die mit sehr umfassenden und wiederholten Erfahrungen zusammenhängen, auf die Seite geschoben werden. Der Fetischanbeter legt grösseres Gewicht auf die wenigen Fälle, in denen er glauben kann, von seinem heiligen Steine erhört zu sein, als auf die vielen, in denen dieser Glaube unmöglich ist. Wer einen Menschen innig liebt, sieht nicht die möglichen unschönen Züge an ihm; sehr schön und rührend ist dieses von Prevost in seinem Romane „Manon Lescaut" geschildert. Die Liebe macht blind, aber nur weil sie auf einem einzelnen Punkte ausserordentlich sehend macht. Viele Beispiele davon, wie Gefühl und Leidenschaft verblenden können, sind in Verbrecherbiographien zu finden. Die gewaltsame Begierde nach einem Gegenstande — dieser sei nun eine Königskrone oder eine silberne Uhr — verblendet das Denken, oder richtiger, concentrirt alle Gedanken auf den Gegenstand und auf die Mittel, ihn zu erreichen. Im „Macbeth" hat Shakespeare meisterhaft gezeigt, wie das erste Vorstellungsbild des Ver-

brechens das Gemüth so beherrschen kann, dass es als die wahre Realität dasteht:

> My thought, whose murder yet is but fantastical,
> Shakes so my single state of man, that function
> Is smother'd in surmise, and nothing is
> But what is not. (Act I, Sc. 3.)

Davon schreibt sich die oft unglaublich thörichte Art her, in der die Verbrechen ausgeübt werden [1]). Schon die Griechen lehrten, dass der Verbrecher verblendet war, und bezeichneten Verblendung und Schuld durch dasselbe Wort. „Bei den meisten Verbrechern", sagt der berühmte Rechtsgelehrte Anselm v. Feuerbach in dem angeführten Werk (II, p. 342), „lässt sich ganz bestimmt nachweisen, dass und wie der Verstand des Verbrechers durch die Zaubergewalt der in ihm übermächtig gewordenen Antriebe geblendet, getrübt, von der Begierde gefangen genommen, in dem freien Gebrauch seiner Thätigkeit beschränkt, und wie eben diese Beschränktheit eine mitwirkende Hauptursache zur Begehung seiner That gewesen ist."

Es ist in den einzelnen Fällen unmöglich voraus zu wissen, ob der Gefühlsimpuls oder der Zusammenhang der Erkenntniss der stärkere sein wird. Es kommt auf eine Stärkeprobe an. Aber andere Verhältnisse können die Sache noch mehr verwickelt machen. Gerade ein sehr starker Gefühlsimpuls kann vermittelst der Contrastwirkung eine lebendige Vorstellung hervorrufen von dem Gesetze und von dem Interesse, das wir zu verletzen bereit sind; auf solcher Contrastwirkung beruhen einige der am meisten eingreifenden Aeusserungen des Gewissens. In andern Fällen kann die gewöhnliche Ideenassociation noch Bilder hervorrufen, die den Strom des herrschenden Gefühls zu hemmen vermögen. So sagt Lady Macbeth: Had he not resembled my father as he slept, I had don't (Act II, Sc. 1). Ein wenig mehr Leidenschaft — und das Associationsgesetz hätte nicht wirken können.

---

1) Vergl. eine in dieser Rücksicht interessante Criminalgeschichte bei Anselm von Feuerbach: Aktenmässige Darstellung merkwürdiger Verbrechen. II. p. 1 ff.

In einigen Fällen ist gar kein Zwischenraum zwischen der Entstehung der Begierde, dem Entschlusse und der Handlung[1]).

Wir stehen hier an der Grenze zwischen Gefühl und Wollen. Denn die Verblendung und die absolute Herrschaft des leidenschaftlichen Gefühls entstehen selten durch ein rein unwillkürliches Spiel der Gefühle und der Vorstellungen; der Mensch kann, so wunderlich es lautet, sich selbst täuschen wollen, kann um seiner Leidenschaft willen die besonnene Ueberlegung zurückdrängen. Wenn die Befriedigung der Leidenschaft einen Widerstand im Geiste des Menschen findet, kann er seinen Verstand und seine Phantasie in Bewegung setzen, um Gründe zum Beschwichtigen der inneren Stimme zu finden. Der innere Widerspruch ist ihm unerträglich; in der einen oder in der anderen Weise muss er beseitigt werden. Der Mensch tritt darum sich selbst als sophistischer Rhetor gegenüber. In aller Leidenschaft kann etwas von solcher Sophistik aufgezeigt werden.

Ursprünglich kann man nicht zwischen Gefühl und Wollen unterscheiden; das Gefühl ist unmittelbar praktischer Art. Nur wenn sich die Nothwendigkeit einer der Handlung vorausgehenden Besinnung und Ueberlegung aufgedrängt hat, äussern sie sich als zwei verschiedene psychische Elemente. Doch tritt der Gegensatz bei Schmerzgefühlen sehr früh hervor: hier wird das Gefühl sich selbst auf den Eindruck und seine Ursachen richten und so die Wunde stets offen halten, während die Bestrebung des Willens auf die Entfer-

1) Dieser Gegensatz zwischen dem Einflusse des Gefühls und dem der Vorstellungsverbindung scheint, im Verein mit dem im vorigen Abschnitte Entwickelten, darzuthun, dass man nicht mit Windelband („Ueber den Einfluss des Willens auf das Denken." Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. II. p. 273) den Grund aller Association in dem Gefühle suchen kann. Lotze, auf den er sich beruft, lehrt auch im „Mikrokosmus" (I. 2 Ausg. p. 245), dass die Richtung des Vorstellungslebens auf zwei Bedingungen beruht: 1) der Grösse der Verwandtschaft zwischen den Vorstellungen in jedem Augenblick, 2) der Grösse des Interesses, die jeder Vorstellung zukommt. In den „Drei Büchern der Metaphysik" (p. 526—528) scheint er sich mehr der von Windelband gegebenen Erklärung zu nähern. Ich glaube aber nicht, dass man die angegebene Zweiheit auf eine Einheit zurückführen kann.

nung des Schmerzes geht. Der Wille in engerer Bedeutung wird im Schmerz geboren.

Es ist ursprünglich ein praktisches Interesse, das die Vorstellungen in Bewegung setzt. Die Aufgabe der primitiven Erkenntniss ist, die Mittel zur Erreichung des Gegenstandes des Triebes zu entdecken. Nur allmählich entwickelt sich ein Trieb zum Erkennen um des Erkennens willen, und selbst die von contemplativem Enthusiasmus geweckten Gedankenversuche emancipiren sich nur langsam und unvollständig von der Herrschaft des praktischen Gefühls und haben darum in der Regel ein teleologisches Gepräge. Die Resignation, durch welche das Gefühl sich zurückhält, um den Gedanken seine eigenen Wege gehen und seinen eigenen Gesetzen folgen zu lassen, ist das Werk harter Kämpfe in der Geschichte des Einzelnen und des ganzen Geschlechts. Der Mensch will die Natur erkennen, wie sie ist; — aber er will auch, dass seine eigenen Zwecke die Zwecke der Natur sein sollen. Alle causalen Gesetze sind ihm in letzter Instanz Mittel zur Verwirklichung des höchsten Gutes. Auf der rohesten Stufe des Fetischismus wie in der hoch entwickelten Gedankenwelt des idealistischen Philosophen zeigt sich dieselbe Tendenz. Der Gehalt und der Werth der Gefühle und Vorstellungen sind auf den verschiedenen Stufen sehr verschieden; aber das psychologische Verhältniss zwischen Gefühl und Erkenntniss ist dasselbe von der niedrigsten bis zu der höchsten Stufe.

Der Begriff der Nothwendigkeit ist ursprünglich praktisch. Der Gedanke sucht die Bedingungen, ohne welche der werthvolle Zweck sich nicht verwirklichen kann. Er bekommt dadurch von vorn herein einen negativen Charakter dem Gefühle gegenüber. Das Gefühl ist sanguinisch und ungeduldig; nur widerstrebend gibt es dem Gedanken Raum. Der bestimmte, unumgängliche, selbst der höchsten Leidenschaft trotzende Zusammenhang zwischen Mitteln und Zweck: dass man, wenn man a will, auch b wollen muss, — ist das erste Zusammentreffen des Menschen mit der Nothwendigkeit. Wenn solche Erfahrungen sich wiederholen, zieht der Gedanke zuletzt den Schluss, dass solcher nothwendige Zusammenhang ein wesentliches Stück in aller gegebenen Wirklichkeit ist. Es

kann jetzt eine selbstständige Aufgabe und Gegenstand eines unmittelbaren Interesses werden, diese nothwendigen Gesetze zu erkennen, mit Vergessen seiner selbst in den grossen Zusammenhang der Erscheinungen sich zu vertiefen. Dann tritt das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung an die Stelle des Verhältnisses zwischen Zweck und Mittel. Die Geschichte der Wissenschaften zeigt uns einen fortschreitenden Uebergang von Teleologie zum Mechanismus — unter dem beständigen Proteste und Widerstande des Gefühls. Selbst wenn die Wissenschaft das ganze Weltall nach ihren Gesetzen erklärt hätte, würde sie doch dem Gefühle nicht verbieten können, dem ganzen Systeme von Ursachen und Wirkungen eine höchste, für uns unerreichbare Teleologie unterzulegen. Die letzten Fragen auf dem Gebiete der Lebensanschauung, die Fragen nach dem Werthe und der Bedeutung der Wirklichkeit und des Lebens, — diese Fragen, deren abschliessende Beantwortung der Gedanke nie zu geben vermocht hat, werden in letzter Instanz nach dem Dictate des Gefühls abgemacht. Dies tritt in unsern Tagen besonders deutlich hervor durch die grosse Bedeutung, welche der Gegensatz pessimistischer und optimistischer Lebensauffassung erlangt hat. Es ist hier immer zuletzt unsere eigene innerste Natur und unsere persönliche Lebenserfahrung, die den Ausschlag gibt. Die Gründe unserer Lebensanschauung liegen in unserer innersten Persönlichkeit.

2. Das Gefühl wirkt nicht nur retardirend, einengend, bewahrend und erwählend auf die Vorstellungen, sondern auch modificirend. Wir haben früher unseren Gefühlszustand mit dem Lichte verglichen, das auf eine Landschaft fällt und ihren Charakter bestimmt. Dieselben Dinge und Begebenheiten kommen uns ganz verschieden vor nach unseren verschiedenen Stimmungen. Hier spielt namentlich das Gemeingefühl mit seinen Schwingungen eine grosse Rolle. Laune und Aufgelegtsein bestimmen die Art und die Intensität unserer Vorstellungen. Lichtenberg sagt: „Ich habe sehr deutlich bemerkt, dass ich oft eine andere Meinung habe, wenn ich liege, und eine andere, wenn ich stehe, zumal wenn ich wenig gegessen habe und matt bin.“ Das einmal

gegebene Gefühl wechselt nicht mit den Vorstellungen, sondern breitet sich auf die neuen Vorstellungen aus, obgleich diese in gar keinem Zusammenhange stehen mit denjenigen, welche das Gefühl erweckt haben. Diese „Herrschaft eines nachwogenden Gefühls“ [1]) ist uns oft selbst auffallend und unerklärlich, besonders wenn das Gefühl aus inneren, organischen Vorgängen entstanden ist; öfter aber lassen wir sie unbesorgt ihren Einfluss auf den neuen Vorstellungsinhalt üben. Wir haben diesem Einflusse vieles zu verdanken; denn durch ihn kann eine Steigerung des geistigen Lebens auf einem einzelnen Punkte auch andere geistige Wirksamkeiten fördern. In dieser Weise kann z. B. Musik, Wein oder körperliche Bewegung der Gedankenarbeit Vorschub leisten. Man könnte dieses das Gesetz der Expansion des Gefühls nennen. Jedes starke Gefühl strebt nach der Alleinherrschaft in der Seele und gibt allen geistigen Wirksamkeiten eine Farbe [2]). Es ist dasselbe Gesetz, nach welchem das Gefühl sich äusseren Ausdruck schafft. Es gibt, so zu sagen, sowohl eine geistige als eine leibliche Mimik: jene ist die Wirkung des Gefühls auf die Vorstellung, diese ihre Wirkung auf die Muskelbewegungen.

Eine besondere Art der modificirenden Wirkung des Gefühls ist die anticipirende. Bei starker Spannung des Gemüths ist man geneigt, erwartete Eindrücke eher zu percipiren, als sie wirklich eintreffen. Wenn wir z. B. einen Wagen mit Ungeduld erwarten, glauben wir jeden Augenblick das Rollen zu hören. Die Experimente über die physiologische Zeit geben gute Beispiele hiervon. Wenn man mit dem Auge der Bewegung eines Zeigers auf einer kreisförmigen Scala folgt, und bei jeder Umdrehung ein Glockenschlag stattfindet, ohne dass man voraus das Moment seines

1) Lotze: Medicinische Psychologie. p. 279.

2) Dieses Gesetz ist klar angedeutet bei Kant (Anthropologie. 2. Aufl. p. 79) und sehr interessant entwickelt von Beneke (Psychologische Skizzen. I. p. 362 ff.). — Ein schönes Beispiel in Goethe's „Erster Epistel“ (Ernst und wichtig scheint mir die Frage; doch trifft sie mich eben — in vergnüglicher Stimmung. — — -- Und dem heitern erscheint die Welt auch heiter).

Stattfindens weiss,' wird in den meisten Fällen der Glockenschlag mit einer Stellung des Zeigers combinirt, welche früher liegt als der wirkliche Schall, so dass der Schall anscheinend früher gehört wird, als er wirklich stattfindet. Wie viel früher er gehört wird, ist bei den verschiedenen Individuen verschieden und beruht auf der „persönlichen Gleichung". Bei der Zeitbestimmung plötzlicher Erscheinungen, wo das Gefühl der Erwartung keine Rolle spielt, wird nach den Beobachtungen aller Astronomen die persönliche Gleichung bedeutend vermindert [1]). — Auch auf dem Gebiete des Denkens kann das Gefühl anticipirend wirken; statt dem weitläufigen und besonnenen Gange der Gedankenentwicklung zu folgen, entscheidet es die Sache mit seinen Postulaten [2]). Die contemplative Begeisterung stellt ihre Forderungen auf Einheit und Harmonie der Weltanschauung und meint oft durch die blosse Aufstellung ein Resultat gewonnen zu haben. Ein grosses Beispiel liefert die Ideenlehre Platon's und ihre Nachwirkungen. Es ist die Art der grossen Genien anticipatorisch, vom tiefen Gefühle geleitet, zu wirken; aber die kritische Revision darf nicht fehlen, wenn die Bewunderung der genialen Tiefsinnigkeit nicht zum Dogmatismus führen soll. Ob die grossen Ideen wirklich Anticipationen sind, kann ja eben nur die Erfahrung lehren.

Mit dem anticipirenden Einfluss verwandt ist die realisirende. Eine blosse Vorstellung kann bei grosser Gefühlsbewegung in eine scheinbar wirkliche Perception verwandelt werden. Die Erinnerungsbilder und Phantasiegemälde sind von wirklichen Perceptionen nur graduell verschieden, und ein starkes Gefühl kann diesen Gradesunterschied verwischen. Wenn die Erinnerung mit einem dem ursprünglichen beinahe gleichen Gefühle verbunden ist, vermindert sich schon der Unterschied zwischen Idealität und Realität. Illusionen und

1) Wundt: Physiologische Psychologie. p. 756. 762.

2) Man sieht leicht, dass dies unserer früheren Voraussetzung von der grösseren Langsamkeit des Gefühls nicht widerstreitet. Die Ungeduld geht eben aus der Inertie hervor. Wenn Tertullian die Erbsünde als Ungeduld, Fichte sie als Trägheit auffasste, waren sie nicht so sehr mit einander uneinig, als es dem Wortlaute nach scheinen könnte.

Hallucinationen entstehen besonders bei sehr exaltirtem oder krankem Gefühlszustande. Die Aufmerksamkeit des Hypochonders ist durch sein krankhaftes Gefühlsleben so sehr an seinen Körper gefesselt, dass er imaginäre Schmerzen leidet und von allen möglichen Krankheiten angegriffen zu sein glaubt. Die kritische Sonderung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit wird überhaupt unmöglich, je mehr der Mensch sich von dem unmittelbaren Gefühl leiten lässt.

Aus eben dieser Eigenthümlichkeit des Gefühls entspringt aber auch seine idealisirende Wirkung, welche für alle höheren geistigen Wirksamkeiten von der grössten Bedeutung ist. Es liegt in der Natur des Gefühls, nach Unterschieden, Bedingungen und Schranken nicht zu fragen. Es hat einen absoluten Charakter und äussert sich in Superlativen (immer, niemals, einzig etc.). Die Bestimmung, die Festsetzung von Bedingungen und Schranken ist die Aufgabe der Erkenntniss. Wenn nun aber das Gefühl immer auf den Gedanken presst und mit dem Gegebenen niemals ganz zufrieden ist, treibt es den Gedanken immer weiter, zuletzt über die Grenzen der Erkenntniss hinaus. Es ist besonders das früher erwähnte praktisch-ethische Interesse, welches in dieser Weise wirkt. Das Gefühl führt so zur Bildung einer Idealwelt, wo die Unvollkommenheiten und die Leiden der gegebenen Welt beseitigt sind. Die idealisirende Speculation, welche aus dieser Quelle stammt, hat ihre grosse Bedeutung. Die grossen philosophischen Systeme stehen als grosse Gedankenexperimente da, — als scharfsinnige Durchführungen einer Reihe der Grundgedanken des menschlichen Geistes. Der Kampf der Lebensanschauungen, welcher selbst zu jenen Versuchen geführt hat, wird wieder von solchen kühnen Entwürfen vielfachen Nutzen ziehen. Jedenfalls wird die Kritik niemals die Quelle der Idealisation ganz zu verstopfen vermögen. Das Gefühl wird durch die Kritik in sich selbst zurückgebogen. Die Resignation wird vielleicht vorübergehend seinen Flug hemmen. Aber der idealisirende Einfluss kann auch ohne alles Dogmatisiren geübt werden. In den ethischen und socialen Verhältnissen des menschlichen Lebens, in dem künstlerischen und wissenschaftlichen Wirken ist Anwendung und Ablauf genug für

die idealen Impulse. Dann wird das Gefühl dazu treiben, das Werthvolle in der Welt und damit eben die Grundlagen eines idealen Glaubens zu vermehren.

Das Gefühl übt endlich durch seine Dunkelheit und Unerklärlichkeit einen grossen Einfluss auf das Gedankenleben. Bei der Erkenntniss ist es leichter aufzuweisen, woher die einzelnen Steine des Gebäudes genommen sind. Das Gefühl aber hat seine Quellen in den ursprünglichen Instincten, und wir kennen nur einen kleinen Theil seines Laufes. Die stille Macht der Lebensverhältnisse, deren Wirkung sich erst nach längeren Zeiträumen zeigt, hat mehr zu bedeuten als die einzelnen, klar hervortretenden und bewussten Einwirkungen. In welcher Weise aber das Gefühl auch entstanden ist, es will nicht nur sich ausbreiten und alles beherrschen; es will auch erklärt und gerechtfertigt werden. Dieser Trieb nach Erklärung hängt mit dem Selbsterhaltungstriebe des Menschen zusammen. In Lust und Schmerz erfährt er den Einfluss der Welt auf seinen Lebensprocess; es sind Zeichen, die er deuten und deren Ursachen er aufspüren muss, wenn sein Leben Bestehen und Fortgang haben soll. Und auf höheren Stufen der Geistesentwicklung findet das Individuum in den Gefühlen sein innerstes Wesen ausgesprochen und sucht darum ihre Berechtigung darzuthun. Das Gefühl kann sich aber nicht selbst rechtfertigen; dies ist die Aufgabe des Gedankens. In jedem Menschen gibt es eine mystische Ader; in seinen unmittelbaren Stimmungen wird immer etwas sein, das er anderen Menschen nur sehr unvollkommen ausdrücken kann. Wenn er sich unmittelbar auf sein Gefühl beruft, hört die Discussion auf. Das Gefühl in sich selbst ist keine Erkenntnissquelle. Es wirkt, wie treffend gesagt ist [1]), als Gedankenentbinderin; aber die Hebammen gebären ja nicht selbst die Kinder. Es geht mit dem Gefühl wie mit Sokrates; es fragt, gibt aber nicht selbst die Antwort. — Durch diesen Drang zur Erklärung und Rechtfertigung des Gefühls werden die Individuen einander genähert; denn nur vereint können sie die volle Erklärung finden. So wirkt das Gefühl gesell-

1) Nahlowsky: Das Gefühlsleben p. 73. — Vergl. Theaitetos p. 150b.

schaftsbildend, führt zur Stiftung von Gemeinden, die von geistigen Banden zusammengehalten werden.

Als Beispiele dieses Triebes nach Erklärung und Rechtfertigung des Gefühls wollen wir hier die Wirkung der Musik und den Entwicklungsgang der Geisteskrankheiten betrachten.

Das Gefühl übt nicht nur eine anziehende Kraft auf Vorstellungen, welche mit seiner ursprünglichen Ursache gleichartig sind, sondern auch auf andere Vorstellungen, welche ähnliche Gefühle hervorrufen. So kann das Gefühl Mittelglied zwischen verschiedenen Arten von Vorstellungen werden. Ein blindgeborener Mann, dem man die scharlachrothe Farbe zu beschreiben suchte, rief aus: Das muss so etwas sein, wie ein Trompetenstoss! — Dies ist ein Beispiel von dem, was Wundt die Analogien der Empfindung nennt[1]). Die Gefühlswirkungen sowohl der Farben als der Töne theilen sich in zwei grosse Gruppen, indem der Gegensatz zwischen Lust und Unlust den Gegensätzen zwischen Licht und Dunkel, Tönen und Stille entspricht. Hohe Töne und klare Farben wirken erregend und aufmunternd, tiefe Töne und dunkle Farben wirken hemmend und dämpfend. Die von der Musik erweckte Gefühlstimmung schliesst sich nun freilich, besonders bei musikalisch Gebildeten, dem Gange der Töne genau an, folgt ihnen in ihrem Steigen und Fallen und nimmt nach dem Charakter des Tonwerks einfachere oder mehr zusammengesetzte, ruhigere oder heftigere Formen an. Aber mehr oder minder werden hierbei auch, vermittelst der Analogien der Empfindung, Vorstellungen und Bilder aus anderen Sinnesgebieten hervorgerufen werden. Das Gefühl will volle Erklärung und gibt sich darum einer unwillkürlichen, für jedes Individuum verschiedenen Symbolik hin. Begebenheiten und Erlebnisse aus der inneren und der äusseren Natur dienen zur concreteren Ausmalung der allgemeinen Stimmung. Die Musiker warnen vor der Hingebung an solche Träumereien; aber es ist unmöglich, ihnen ganz zu entgehen, besonders wenn man nicht technisch gebildet ist, und die Musik verdankt ihre grosse Macht über die Menschen eben dem Um-

1) Physiologische Psychologie. p. 452. Vergl. Nahlowsky p. 142 ff.

stande, dass die von ihr erweckten Stimmungen durch unzählige verborgene Fäden alle unsere Lebenserfahrungen tangiren und in alle Seiten unseres Wesens sich verzweigen können [1]).

Vielleicht den merklichsten Beweis von dem Einflusse des Gefühls auf das Vorstellungsleben haben wir in dem gewöhnlichen Gange der Geisteskrankheiten. Nach einer, besonders von Guislain entwickelten Auffassung besteht der Anfang aller Geisteskrankheit in einer krankhaften Störung des Gefühlslebens. „Eine Erscheinung", sagt Guislain [2]), „zog vor Allem unsere Aufmerksamkeit auf sich, — das leidende Aussehen und die krankhafte Verzerrung der Gesichtszüge, ihre Neigung, Anlass zur Klage und Beschwerde zu geben, ihr unwiderstehliches Bedürfniss umherzugehen, den Ort zu wechseln, heftige Bewegungen zu machen, und sich bizarren Aeusserungen hinzugeben. Nach strenger Zergliederung der Wirkungsweise der Ursachen und ihres Einflusses auf den Geist, haben wir endlich als Grunderscheinung eine Erhöhung der psychischen Sensibilität erkannt, und die Erkenntniss dieses besonderen Wechselverhältnisses zwischen Reizen und Reizbarkeit bestimmte uns zu der Behauptung, dass beim Irren jeder Eindruck schmerzhaft entsteht. Die intellectuellen Störungen nicht weniger als die Anomalien der bald heftigen, bald bizarren, bald convulsivischen Willensbestimmungen scheinen nun auf gleiche Weise Folgen einer primitiven Störung der Sensibilität zu sein. Für uns ist die Seelenverwirrung in der Mehrzahl der Fälle ein Schmerz des Gemüthes (une douleur du sens affectif)". — Ein stadium melancholicum

1) Vergl. James Sully: On the Nature and Limits of Musical Expression. (In seinem Buche: Sensation and Intuition. Studies in Psychology and Asthetics. London 1874.)

2) Neue Lehre von den Geistesstörungen. Nach dem Französischen von C. Kanstatt. Nürnberg 1838. p. 4. — Vergl. über Guislain's Theorie: Boismont: Joseph Guislain. Sa vie et ses écrits. Paris 1867. Griesinger: Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. 2. Aufl. p. 65. 214. Carpenter: Mental physiology. p. 660 ff. Dagonet: Nouveau traité des maladies mentales. Paris 1876. p. 56 ff. 80 ff. 202 ff. Bucknill: The mad folk of Shakespeare. p. 167 ff. Ideler: Biographien Geisteskranker.

bildet in den meisten Fällen den ersten Abschnitt in der Geschichte der Geisteskrankheit. Die Intelligenz ist vorläufig ungerührt. Unwillkürlich forscht aber der Kranke nach Ursachen seiner schmerzlichen Gefühle. Wie wir unwillkürlich die Hand zum Schlage heben, wenn wir einen Schlag bekommen, und oft selbst leblose Dinge misshandeln, wenn sie uns geschadet haben, so bleibt der Kranke auch nicht bei seiner Stimmung stehen, sondern sieht sich nach ihrer Ursache um. Nur durch grosse Besonnenheit und Selbstbeherrschung kann er die Ueberzeugung festhalten, dass die Ursache in seinem eigenen krankhaften Zustande liegt. Bald wird er sich eine Erklärung bilden. Er beschuldigt seine Umgebungen oder andere, zufällige Personen (besonders wenn diese etwas Mystisches in ihrem Verhalten haben, z. B. die geheime Polizei, die Freimaurer, die Jesuiten). Er glaubt sich verfolgt, verkannt, verunglimpft. Besonders setzen sich diese Vorstellungen im Bewusstsein des Kranken fest, wenn sie durch Illusionen und Hallucinationen, die eben bei Gefühlsstörung leicht entstehen, begünstigt werden.

Diese Wahnvorstellungen sind aber ein Versuch, die neuen, veränderten und abnormen Gefühle zu erklären. Das Individuum ist durch seine krankhaft-leidenschaftliche Stimmung aus der normalen Harmonie mit seinen Umgebungen gerissen; das Gefühl ist jetzt ganz von innen bestimmt und ist nicht mehr die subjective Offenbarung der Weltstellung des Menschen. Auch bei dem gewöhnlichen Befinden können objectiv unmotivirte Gefühle entstehen; aber sie finden dann leicht ihre Corrective; das Krankhafte besteht eben in der Unmöglichkeit, sie zu corrigiren und zu beherrschen. Das veränderte Gefühl wird jetzt Grundlage einer neuen Weltauffassung, in welche der Kranke sich immer mehr vertieft und so seiner Verzweiflung Nahrung gibt.

Oft kann aber mitten in der grössten Verzweiflung ein plötzlicher Umschlag vom Dunkel zum Licht eintreten. Durch einen gewissen Selbsterhaltungstrieb findet das Gemüth in einer eingebildeten Welt Ersatz für das Verlorene, „Eine solche Gemüthslage", sagt Ideler von einer Kranken, die aus unglücklicher Liebe wahnsinnig geworden war, „kann

wenn wieder einige Sammlung möglich wird, nur einen zwiefachen Ausgang nehmen: entweder die Seele versinkt in die finsterste Schwermuth, wenn die Gewissheit ihres Verlustes sie zu Boden drückt; oder wenn es ihr nicht an Widerstandskraft fehlt, zwingt sie sich eine Täuschung auf, welche ihr die Erfüllung der heissesten Wünsche verspricht. Ein dritter Fall ist nicht möglich, und so geht mit strenger Nothwendigkeit aus der Tiefe des Gemüths ein Wahn hervor, welcher die ganze innere Verfassung desselben zur Anschauung bringt. Das ganze Streben der Geisteskranken ist fortan darauf hingerichtet, jenen Wahn immer mehr in Uebereinstimmung mit dem Drange des Herzens auszubilden, wobei nicht selten bestimmte Stufen der Entwicklung unterschieden werden können, und mit sophistischer Dialektik alle Widersprüche zu beseitigen, in welche er zur wirklichen Welt getreten ist." (Biographien Geisteskranker. p. 18.)

Die letzte Form der fortschreitenden Geisteskrankheit ist die vollständige Auflösung des Bewusstseinslebens. Aller Zusammenhang zwischen den Vorstellungen ist aufgehoben; es gibt nicht einmal einen subjectiven Mittelpunkt, um den sie sich sammeln können; kein herrschendes Gefühl bildet ein Associationscentrum: die Seele ist „in Gefühle aufgelöst". Zuletzt herrschen, wie auf dem Anfangspunkte des Bewusstseinslebens, die primitiven Instincte und Begierden. Das Gebäude ist zertrümmert, und die unterirdische Grundlage wird wieder sichtbar.

Les pensées de Blaise Pascal. Texte revu sur le manuscrit autographe avec une préface et des notes par *Auguste Molinier*. T. I. II. Paris. Alph. Lemerre. 1877 — 1879. (LXXII, 326; 420 S.) 8°.

Es ist bekannt, dass dem grössten Denker, den die französische Nation in den letzten Jahrhunderten hervorgebracht hat, die Vollendung seines lange geplanten Hauptwerkes, einer zugleich mit philosophischen und mit historischen Gründen geführten Vertheidigung der Wahrheit der christlichen Religion, versagt blieb. Aber auch das Schicksal der von

Pascal als Vorarbeit zu jener Schrift gemachten Aufzeichnungen war ein eigenthümliches. Der Kreis seiner Freunde, welcher nach des grossen Jansenisten Tode die Herausgabe der betreffenden Papiere unter dem seitdem immer festgehaltenen Namen der „Pensées de Pascal" unternahm, hielt sich für berechtigt, um etwa zu erwartenden Anstoss, aber auch um mögliche Missverständnisse zu vermeiden und ein dem Geschmack der Zeit entsprechendes Buch daraus herzustellen, an der kostbaren Hinterlassenschaft Manches zu ändern, Manches zu unterdrücken, und dem Ganzen durch Zusammenstellung unter besondere Rubriken eine künstliche, dem ursprünglichen Plane Pascal's keineswegs entsprechende Einheit zu geben. Diese wohlgemeinte, und wenn die Pensées de Pascal überhaupt lebensfähig und für jene Zeit geniessbar sein sollten, gewiss nothwendige Fälschung blieb im Ganzen unentdeckt oder doch ungerügt, bis Cousin auf das in Paris aufbewahrte Originalmanuscript der köstlichen Fragmente zurückgriff und mit dem Resultat seiner Studien über dasselbe, der „Denkschrift über die Nothwendigkeit einer neuen Ausgabe Pascals" (1842), eine neue litterarische Aera für diesen grossen Schriftsteller eröffnete. Seinen Fusstapfen folgend war Faugère der Erste, der nunmehr sich der schwierigen Aufgabe unterzog, das Manuscript der „Pensées", zu dem noch anderweitig bisher wenig beachtete Hülfsmittel hinzukamen, zu entziffern und die Fragmente in derjenigen Ordnung, welche Pascal im Sinne gehabt zu haben schien, herauszugeben (1844). Ist ihm auch ein grosser Fortschritt in der wenigstens annähernden Erkenntniss dessen, was Pascal in seinem Werke beabsichtigte und was uns aus demselben vorliegt, zu verdanken, so hat er doch den Plan desselben nicht gehörig erkannt und darum in die Anordnung der Fragmente allerlei Verwirrung gebracht; auch hat er sich manche willkürliche, unberechtigte Aenderungen im Stil und in der Orthographie des Autors erlaubt. Der auf ihn folgende Herausgeber, Havet (1866), vermochte gleichfalls nicht die eigentliche Reconstruction des Werkes wesentlich zu fördern, wenn er sich auch durch den hinzugefügten Commentar nicht geringes Verdienst erworben hat. Erst die vorliegende Ausgabe des Herrn Molinier erfüllt die doppelte

Aufgabe, welche dem Herausgeber der Pensées obliegt, in gleich vorzüglichem Maasse. Einmal nämlich geht derselbe mit der grössten textkritischen Genauigkeit auf Grund sorgfältiger neuer Vergleichung der handsschriftlichen Quellen zu Werke, so dass wir von ihm zum ersten Male in die ursprüngliche Schreib- und Ausdrucksweise Pascal's vollständig eingeführt werden und die Ueberzeugung empfangen, in den meisten Fällen die richtige Lesung des Originals vor uns zu haben; sodann ist der Herausgeber durch gründliche Einsicht in die schriftstellerischen Conceptionen seines Autors im Allgemeinen und in den diesem vorschwebenden Plan einer Apologie des Christenthums im Besondern zu einer wirklichen Reconstruction des Pascal'schen Entwurfs gelangt, soweit dieselbe aus dem vorhandenen Befund an Fragmenten überhaupt möglich erscheint. Freilich bleibt dabei, wie dies die Natur der Sache mit sich bringt, Manches immer noch im Ungewissen, sowohl was die Reihenfolge der Abschnitte des beabsichtigten Werkes, als was die Unterbringung der einzelnen Fragmente unter die gegebenen Rubriken anbetrifft, aber im Ganzen und Grossen muss der Ausgabe des Herrn Molinier nachgerühmt werden, dass sie zum Erstenmale uns ein klares und deutliches Bild der Pascal'schen Apologie vorführt, deren disjecta membra wir zwar bisher ziemlich gut kannten und bewundern mochten, aber nun erst in vollem Maasse zu schätzen und zu geniessen im Stande sind, wo wir sie gleichsam in Reih und Glied unter ihrer Fahne erblicken.

In einer grösseren Vorrede, dem Resultate eingehender Studien über seinen Autor, entwirft uns H. Molinier zuerst mit sicheren Zügen das biographische Portrait Pascals, dann geht er auf die Pensées über, um zu zeigen, aus welchen Quellen deren Verfasser für seine beabsichtigte Apologie des Christenthums schöpfte, welche Gegner er im Auge hatte, und wie sich das philosophisch-theologische System bildete, aus dem die niedergeschriebenen Fragmente stammen. Bei dieser Gelegenheit kommt er auf den in denselben vorliegenden Gegensatz eines oft sehr scharf formulirten Skepticismus und einer an das Mystische streifenden, hingebenden Gläubigkeit zu sprechen, den man seit Cousin und Faugère wohl so

ausgelegt hat, als ob Pascal wirklich zwischen Skepsis und Gläubigkeit geschwankt und sich gleichsam nur aus Verzweiflung in das Christenthum geworfen habe. H. Molinier führt den Nachweis, dass Pascal niemals Skeptiker überhaupt, sondern nur insofern gewesen ist, als er den Kräften der natürlichen Vernunft misstraute und sie für unfähig hielt, dem Menschen zu höherer Wahrheit und zum inneren Glück zu verhelfen. Herr Molinier hat unzweifelhaft Recht. Pascal war einerseits ein viel zu feiner Kopf, um sich von irgend einem philosophisch-rationalistischen Dogmatismus, etwa dem seines Landsmannes Descartes, fangen und befriedigen zu lassen, andererseits hatte er ein viel zu warmes Herz, ein viel zu liebebedürftiges Gemüth, um bei der kühlen Skepsis eines Montaigne oder anderer philosophischen Zweifler stehen bleiben zu können. Das Christenthum, indem es ihm sowohl das Elend als die wahre Grösse des Menschen offenbart, zugleich aber auch den Pfad zur Seligkeit zeigt, bildet daher für ihn die einzige Quelle der Befriedigung, der gegenüber er sich nicht zweifelnd, sondern allerwege hingebend und gläubig verhalten hat. Seine Skepsis muss daher, wie bei andern Theologen z. B. Huet, nur als ein methodisches Element betrachtet werden; sie dient ihm als ein Mittel, um nach Niederwerfung der Positionen des weltlichen Rationalismus den Sieg des Christenthums um so vollständiger zu machen. Denn das ist überhaupt der Plan des Pascal'schen Werkes, nach Ausschliessung aller andern Wege, welche der menschliche Geist einschlagen kann, den des Christenthums als den allein zum wahren Glück leitenden darzuthun. In einem dritten Abschnitt seiner Vorrede schildert uns H. Molinier, wie die erste Ausgabe der Pensées durch die Jansenisten (1669) entstand, die weiteren Editionen, wie die Condorcets, an der Voltaire's Unwürdigkeiten Theil nehmen (1776), die Bossat's, welcher durch Rückgang auf das ursprüngliche Manuscript zuerst einen reicheren und reineren Text bot (1779), sowie die seit Cousin (1842) gemachten Anstrengungen, eine nach allen Seiten befriedigende Ausgabe zu schaffen; er gibt eingehende Rechenschaft über das alte Manuscript der Fragmente, dessen gleichzeitige Abschrift und sonstige Quellen,

und entwickelt endlich die Gesichtspunkte, nach denen er auf Grund authentischer Zeugnisse, ja der eigenen Angabe Pascals (II. p. 61—65. s. Ordre), die ursprüngliche Physiognomie des Werkes wieder herzustellen versucht hat. „Pascal begann damit, zu untersuchen, welches die geeignetsten Beweise seien, die Menschen zu überzeugen und ihnen zu zeigen, dass die christliche Religion so annehmbar sei, als das Unzweifelhafteste. Darauf zum Studium des Menschen übergehend, macht er uns in ergreifender Weise alle die Widersprüche, die Grösse, die Niedrigkeit des Menschen bemerklich. Er behandelt dann die Systeme der Philosophen und thut deren Nichtigkeit dar; er untersucht die (heidnischen) Religionen und beweist deren Falschheit und Leere. Darauf kommt er auf das jüdische Volk und die Bibel, welche dies Volk immer treu weitervererbt hat; zum Studium dieses Werkes übergehend, zeigt er, dass die darin gegebenen Darlegungen mit der Natur des Menschen vollkommen übereinstimmen, dass es ein Buch des Trostes ist und der Welt einen Heiland verspricht. Dann tritt er an die Frage von der Probe des Messias: er geht die Bücher Moses durch, bespricht die Frage der Authenticität derselben, vertieft sich in die Prophetien und gelangt endlich zum Messias, zu dem seit so viel Jahrhunderten vorgebildeten und verheissenen Heiland selbst, und stellt ihn dar, wie er die Propheten und das Gesetz zu erfüllen gekommen sei." Diesen Plan hat Pascal in zwei Theilen auszuführen begonnen, von denen der erste, der bei weitem ausgeführteste, über den Menschen handelt; an den zweiten Theil, den eigentlich theologischen, schliesst sich dann noch ein Abschnitt, Jésuites et Jansenistes, der höchstens einen Anhang zu bilden bestimmt sein konnte. Die noch folgenden beiden kleinen Abschnitte sur le style und pensées diverses stehen dem Plane des Werkes noch ferner. Angefügt hat H. Molinier ausser der Profession de foi de Pascal, das in 354 meist ganz kurzen Sentenzen abgefasste kleine Werk „Abregé de la vie de Jésus Christ", welches lange Zeit für verloren galt, bis es in Holland entdeckt und von Faugère 1846 herausgegeben wurde, ein Schriftchen, welches H. Molinier übrigens nicht für eine eigene Arbeit Pascals, sondern für eine Uebersetzung eines älteren lateinischen Ori-

ginals hält. Den Beschluss der Ausgabe machen erstens kurzgefasste, aber sehr inhaltsreiche und nützliche Anmerkungen, sodann ein genauer Sach- und Namensindex. Da auch die äussere Ausstattung des Werkes eine ganz vorzügliche ist, so kann diese neueste Ausgabe der Pascal'schen Pensées als eine vortreffliche betrachtet werden, welche nicht wenig dazu beitragen wird, auch unter uns in Deutschlands das Studium des grossen christlichen Apologeten zu beleben und zu fördern. C. Schaarschmidt.

Schlaf und Traum. Eine physiologisch-psychologische Untersuchung von *Paul Radestock*. Leipzig, Breitkopf und Härtel 1879. (X u. 330 S.) 8°.

Die Schlaf- und Traumzustände haben in neuerer Zeit in erhöhtem Maasse das Interesse der Psychologen und Physiologen erregt; sind doch in etwa Jahresfrist, abgesehen von mehreren Aufsätzen, in Deutschland allein drei selbstständige Schriften über jene Fragen erschienen, nämlich die in diesen Heften bereits besprochenen Werke von Spitta und Binz (1878 p. 365—372) und das oben angeführte von Radestock. Da die das Thema behandelnden Monographien, soweit sie überhaupt wissenschaftlicher Natur sind, meist nur einzelne physiologische oder psychologische Seiten des Traumlebens enthalten, hat der Verf. des vorliegenden Buches die Absicht „das Zerstreute zu sammeln, zu sichten, seine eigenen Beobachtungen, Bemerkungen und Ansichten hinzuzufügen und eine, wenn auch nicht vollständige, alle Einzelheiten umfassende, so doch das Wesentlichste enthaltende Schilderung des Traumes und seines Einflusses auf das wache Denken in möglichst gedrängter Kürze zu geben". Der Standpunkt, von dem aus er eine Lösung des Problems allein für möglich hält und eine solche anzubahnen versucht, ist die Annahme einer durchgängigen engen Beziehung zwischen körperlichen und seelischen Vorgängen sowohl im wachen Zustande wie in denen des Schlafens und Träumens, und zwar stützen sich seine psychologischen Grundanschauungen speciell auf die

Psychologie Wundt's, dem er auch seine Schrift gewidmet hat. Er nennt deshalb seine Untersuchung auf dem Titel „eine physiologisch-psychologische", eine Bezeichnung, die freilich beim Leser höhere Erwartungen hervorzurufen geeignet ist, als der Erfolg sie rechtfertigt. In Wirklichkeit tritt nämlich das Physiologische in dem Buche sehr zurück und die Untersuchung ist, wenigstens soweit sie sich auf den Traum bezieht, fast ausschliesslich eine psychologische; aber dies ist nicht nur aus dem Grunde der Fall, weil, wie R. im Vorwort erklärend sagt, „die psychologische Seite seinem Bildungsgange am nächsten lag und ihn deshalb mehr anzog", sondern zugleich wohl auch aus dem andern, weil man über die physiologische Seite des Traumlebens, wie überhaupt über die physiologischen Vorgänge bei den seelischen Erscheinungen, noch zu wenig Positives weiss. Dass alles psychische Geschehen, mithin auch die Traumvorstellungen, eine physiologische Grundlage hat, ist eine Wahrheit, die heutzutage so ziemlich jeder Psychologe anerkennt, und die daher hier nicht so eindringlich eingeschärft zu werden brauchte; wie aber dieser Zusammenhang zwischen psychischen Erscheinungen und körperlichen Vorgängen stattfindet, wie ihre gegenseitige Abhängigkeit möglich ist, das ist eben das Problem, dessen Lösung uns noch fehlt und über das wir auch durch R.'s Untersuchung nicht aufgeklärt werden. Wenn derselbe den Lösungsversuch des Materialismus als einen durchaus oberflächlichen und unphilosophischen zurückweist, so hat er darin unsere vollständige Zustimmung; nicht in gleicher Weise aber können wir ihm beistimmen, wenn er dann zur Erklärung des Räthsels seinen psychologischen Monismus empfiehlt. „Das Seelische ist nichts Selbständiges neben oder in dem Leibe, sondern es ist mit einem körperlichen Substrate verbunden; Geist und Materie, Seele und Leib, sie sind zwei verschiedene Erscheinungs- oder Betrachtungsweisen eines und desselben Seienden, je nachdem dies durch die äussere oder innere Erfahrung erfasst wird" (S. 46) dürfte, so ohne Weiteres als Wahrheit hingestellt, bei dem heutigen Stande der psychologischen Forschung jedenfalls noch eine etwas kühne Behauptung sein. Wir stehen eben dieser Verbindung von Leib und Seele gegenüber

vor einem Problem, bei dem wir, wie ja bei manchem anderen, unser Nichtwissen ruhig eingestehen müssen.

Nach zwei einleitenden Capiteln über den Traum in Sage und Geschichte der Völker und über seine Behandlung durch Dichter und Philosophen gibt R., da ja die Traumvorstellungen durchweg nur Reproductionen früherer Vorstellungen sind, zunächst in Cap. III eine sachliche, klare Darstellung der Gesetze, nach denen die Reproduction der Vorstellungen überhaupt vor sich geht, und zwar im normalen Zustande wie in den anormalen der Hallucination und Illusion. Cap. IV behandelt alsdann den ersten Theil des Themas, den Schlaf. Bei Erörterung der Ursachen desselben bespricht der Verf. nur die entfernteren, die überall in der Natur herrschende Periodicität, die Ermüdung, Narcotica u. s. w. indem er darauf verzichtet, den Schlaf physiologisch erklären zu wollen. Die über die näheren physiologischen Ursachen aufgestellten Hypothesen, aus neuerer Zeit besonders die von Preyer und Pflüger, stellt er in einem Anhange dar, ohne sich für eine derselben zu entscheiden. Die physiologische Erklärung des Schlafes ist eben einstweilen noch ein Problem; so sehr auch die neuere Physiologie demselben ihre Aufmerksamkeit zugewendet hat, bis jetzt ist es noch keiner der darüber aufgestellten Theorien gelungen, zu allgemeiner Geltung zu gelangen. Die Aufgabe, die der Verf. in diesem Cap. hauptsächlich zu lösen sucht, ist der Nachweis eines durchgängigen Parallelismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen. Er ist der Meinung, dass die im Schlafe stattfindenden Veränderungen der vegetativen Functionen des Organismus, die Abnahme der Athmung, der Pulsfrequenz, der Wärmeerzeugung u. s. w., die physiologische Grundlage zu den im Schlafe gleichfalls veränderten psychischen Thätigkeiten abgebe. Jener Herabsetzung der organischen Functionen gehe die Verminderung der psychischen Thätigkeit vollständig parallel: wenn jene ihr Minimum haben, sei auch diese minimal, und mit ihrer allmählichen Zunahme fange auch diese sich wieder zu steigern an. Darin nun hat R. jedenfalls Recht, dass, ebenso wie die physischen, so auch die psychischen Thätigkeiten im Schlafe nicht ganz aufgehoben,

sondern nur herabgesetzt und modificirt sind; von einem vollständigen Gegensatze, von einer „Polarität", wie man sie früher so oft behaupten hörte und bisweilen noch hört, kann auch in dieser Hinsicht nicht die Rede sein. Es werden ja im Schlafe Eindrücke percipirt, frühere Vorstellungen reproducirt, es sind Urtheile, Gefühle, Begehrungen vorhanden, wenn auch alles dieses matter und schwächer als im Wachen. Und so ist denn auch gegen den hier behaupteten Parallelismus zwischen den physischen Processen und den psychischen Thätigkeiten im Schlafe nichts einzuwenden; wenn derselbe vielleicht auch noch nicht so bis in's Einzelne nachzuweisen ist, wie es R. zu thun versucht, so muss er doch als eine Thatsache anerkannt werden. Nur muss man dabei stets im Auge behalten, dass durch diesen Parallelismus die im Schlafe sich zeigenden Seelenthätigkeiten selbst nicht im geringsten erklärt sind. Dies wäre eben nur dann der Fall, wenn überhaupt unser Seelenleben, auch im wachen Zustande, aus den körperlichen Vorgängen erklärt werden könnte, an die es nothwendig gebunden ist, was bis jetzt ausser einigen kurzsichtigen Materialisten Niemand zu behaupten gewagt hat. R. selbst weist übrigens die Annahme einer causalen Verbindung zwischen physischen und psychischen Vorgängen ausdrücklich zurück. Aber eben deshalb kann Ref. auch der im Vorwort so empfohlenen „somatischen" Methode, welche „fordert, dass man bei der psychologischen Untersuchung sich soweit als irgend möglich an die körperlichen Vorgänge hält, welche mit den psychischen Erscheinungen unauflöslich und gesetzlich verknüpft sind", nicht die Bedeutung beilegen, die der Verf. für sie in Anspruch nimmt, indem er, offenbar zustimmend, Alb. Lange's Worte citirt, der diese Methode als „einzig Erfolg versprechend" bezeichnet. In den meisten Fällen kennt man ja eben die körperlichen Vorgänge gar nicht genau, welche den psychischen Erscheinungen zu Grunde liegen, und wo man etwas davon weiss, wo wirklich ein solcher Parallelismus zwischen körperlichen und seelischen Functionen nachweisbar ist, da sind, wie gesagt, die letzteren selbst dadurch doch immerhin noch nicht erklärt. Unsrer Ansicht nach wird daher in psychologischen Fragen nach

wie vor vielmehr die innere Wahrnehmung die Haupterkenntnissquelle bleiben.

Die folgenden Cap. (V—X) behandeln den zweiten Theil der Aufgabe, den Traum. R. erklärt denselben als „die im Schlafe fortdauernde Seelenthätigkeit"; es ist dies die Burdach'sche Definition, welche noch immer als die einfachste und beste angesehen werden muss. Nach einer Erörterung über die Elemente, die den Inhalt der Träume bestimmen, die Individualität überhaupt, die Gedankenrichtung und Gefühlsdisposition vor dem Einschlafen und die mannichfachen sowohl von aussen als von innen auf den Schläfer einwirkenden Reize, behandelt der Verf. in Cap. VI die Eigenthümlichkeiten der Traumvorstellungen selbst und ihren Unterschied vom wachen Denken; er bespricht die Lebhaftigkeit der Vorstellungen im Traum, ihren rapiden Verlauf, ihre Uebertreibung, die in ihnen sich zeigende Schwäche des Urtheils und des Schlusses, den Mangel des Selbstbewusstseins und andere Eigenthümlichkeiten. Es ist dieses Cap. wohl das sachlich wichtigste und zugleich psychologisch interessanteste des Buches. Es folgt eine Besprechung der „ungewöhnlichen" Träume, besonders der sog. prophetischen und des Nachtwandelns, ferner eine Darlegung der Gründe, aus denen sich die Verschiedenheit der Träume bei den verschiedenen Menschen ergibt, und endlich eine Vergleichung des Traumes mit dem Wahnsinn und eine Erörterung über die träumerischen Zustände des Wachens. In Bezug auf die beiden letzten Punkte kommt R. zu dem Resultat, dass die normalen und anormalen geistigen Thätigkeiten in den verschiedenen Erscheinungen und Verhältnissen keine qualitativen, sondern nur quantitative Unterschiede zeigen. „Durch viele einzelne, aber zusammenhängende und untrennbare Abstufungen geht das wache Selbstbewusstsein in das Bewusstsein des Schlafes und Traumes über, und zwischen Gesundheit und Krankheit der Seele findet man keineswegs eine feste Grenze, sondern es gibt ein grosses Mittelgebiet von Störungen. Niemand vermag genau zu sagen, wo die Vernunft sich zur Unvernunft verkehrte" (S. 238).

Es ist diese ganze Erörterung über das Traumleben,

deren Gang wir nur flüchtig skizzirten, eine von aller phantastischen Mystik, wie sie sich bei Behandlung der Traumzustände so häufig findet, vollständig freie, durchaus nüchterne und besonnene. Dabei hat R. die über den Gegenstand gemachten Beobachtungen zahlreicher Gelehrten mit grosser Vollständigkeit verwerthet und so ein reiches Material zusammengebracht, so dass, wer sich über die Frage näher zu unterrichten wünscht, das Wesentlichste hier findet, ohne es aus vielen Monographien mühsam zusammensuchen zu müssen. — Die dem Buche beigefügten zahlreichen (373) Anmerkungen, welche Citate und Quellennachweise enthalten, sind eine dankenswerthe Zugabe und zugleich ein Zeugniss für des Verfassers grosse Belesenheit.

Bonn. Carl Gerhard.

Vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniss. Eine psychologische Untersuchung. Von *Rob. Proelss.* Leipzig, Schlicke. 1879. (282 S.)

Zwei Verdienste habe ich gebührend anzuerkennen. Ich muss es willkommen heissen, dass Pr., obgleich er einen ganz anderen Standpunkt einnimmt, wie ich, und meine Erkenntnisstheorie nicht kennt, doch in einem der wichtigsten Stücke meine Ansicht vertritt, dass nämlich (von seiner Terminologie sehe ich ab) Sinnesqualität und räumliche Bestimmtheit nur abstrahendo trennbare Momente des einen gegebenen Ganzen der Anschauung oder des wirklichen Eindruckes sind, dass sie mithin unmöglich, als wenn jedes von ihnen auch für sich allein schon eine Art von Existenz haben könnte, aus verschiedenen Quellen stammen können. Von S. 22 an beginnt die energische Polemik gegen die herrschende Ansicht. Verdienstvoll ist sein Kampf gegen die von Lange acceptirte Joh. Müller'sche Erklärung des Aufrecht- und des Einfachsehens. Der angebliche Antheil des Urtheils bei dem Zustandekommen der Sinnesvorstellungen und die den blinden Fleck betreffenden Lehren werden gut gewürdigt. Einzelne seiner polemischen Bemerkungen sind vortrefflich, so z. B. was er gegen die Berufung auf die Gewohnheit sagt. Ein

zweites Verdienst finde ich in der Darstellung der grundlegenden Bedeutung des Gefühlssinnes und seines Verhältnisses zu den andern Sinnen. Wenn ich ihr auch in manchem Punkte nicht zustimmen kann, so hält sie sich doch innerhalb der Grenzen möglicher verschiedener Ansichten. Nicht das Gleiche lässt sich von seinen erkenntnisstheoretischen Erörterungen und seiner Kant-Kritik sagen. Zeigen die oben genannten verdienstvollen Partien des Buches selbstständiges energisches Nachdenken, so zeigen die letzteren einfach gänzlichen Mangel an der nöthigsten Vorbildung. Ich behaupte, dass Pr. von der Eigenthümlichkeit und den Schwierigkeiten seiner Aufgabe, „die letzten Voraussetzungen unserer Erkenntniss aufzusuchen", keine Ahnung hat. Gleich der Anfang zeigt die naivste dogmatische Metaphysik. „Allem Bewusstsein, heisst es, muss Etwas zu Grunde liegen, dem das Vermögen zukommt, sich sei es seiner selbst oder eines Andern bewusst zu werden. Dieses, worin es auch sonst noch bestehen möge, nenne ich das Subjekt des Bewusstseins." Was für einen Schluss deutet jenes „muss" an? Was soll man sich bei dem „Etwas" denken? Das „zu Grunde liegen" ist die nebelhafteste Redensart von der Welt. Es deckt sich ja auch gar nicht mit dem, was wir aus unserer inneren Erfahrung als das Subjekt des Bewusstseins kennen. Letzteres ist eben als durch das ursprüngliche Faktum des Bewusstseins unmittelbar gegeben, eo ipso nicht ein ens metaphysicum, nicht ein „Etwas" welches erschlossen werden könnte. Wenn wir es nicht schon aus dieser inneren Erfahrung kennten, könnte kein Schluss uns auf die Existenz und den Begriff dieses wunderbaren Dinges führen. Die Namengebung „dieses nenne ich etc." ist lächerlich, weil dieser Name das einzig Klare an der Sache ist.

Was Subjekt oder Substanz oder das zu Grund Liegende im Gegensatz zu den inhärirenden Eigenschaften oder Thätigkeiten ist, dafür gibt es keine Definition, die über leere Worte hinausginge. Wenn diese Worte (in der Anwendung auf das Ich) einen Sinn haben, so ist es einzig der aus unserer unmittelbaren inneren Erfahrung uns bekannte des Ich oder des Bewusstseinssubjektes im Gegensatze zu dem Bewusstseins-

inhalte, d. i. zu allem was das Ich in und an sich als seine Eigenschaft oder Thätigkeit oder irgendwie zu ihm gehörig findet. Durch Unterordnung dieser Thatsache des Bewusstseins unter den Begriff des Subjektes oder — noch schöner — eines zu Grunde Liegenden ist also nichts weniger als eine Erkenntniss gewonnen, da dieser angeblich höhere Begriff gar keinen anderen Inhalt hat, als den aus sich bekannten desjenigen, was scheinbar subsumirt wird [1]). Diesem „Etwas" kommt nun ferner „das Vermögen" zu, sich — bewusst zu werden, als wenn mit dem „Vermögen" auch nur das Mindeste gesagt wäre! Auch das „sei es seiner selbst oder eines Andern" muss ich bestreiten. Nur beides zusammen, nicht eines von beiden ist möglich! — „Alle Thatsachen des letzteren" (d. i. doch wohl des Bewusstseins), so fährt Pr. ibid. fort, „lassen sich aber auf eine Thätigkeit desselben (d. i. des Subjektes des Bewusstseins) zurückführen; sie erweisen sich entweder als solche Thätigkeit selbst oder als deren mittelbare oder unmittelbare Erfolge". Wie kann — entgegne ich — Jemand sich schmeicheln, „die letzten Voraussetzungen unserer Erkenntniss" zu finden, wenn er die Begriffe der Thätigkeit und des Erfolges derselben so ganz ungeprüft und unerklärt anwendet? Pr. ist schon wieder im Transscendenten. Wenn die Thätigkeit nicht selbst als solche ins Bewusstsein tritt, so ist die „Zurückführung" auf angebliche Thätigkeiten des Subjektes keine Erklärung, sondern leerer Wortkram. Solcher ist es namentlich, wenn Pr. die Vorstellungen als „Erfolge" einer nicht ins Bewusstsein tretenden Thätigkeit zu begreifen wähnt. Das Haben von Vorstellungen kann man auch nach meiner Erklärung dieses Begriffes ganz gut eine Thätigkeit nennen, aber die Vorstellungen können nicht ohne Begriffsverwirrung als ihre „Erfolge" bezeichnet werden, denn jene Thätigkeit ist ohne diese Erfolge nicht etwa nur, wie die Ursache ohne ihre Wirkung thatsächlich unmöglich, sondern ihrem Begriffe nach undenkbar; diese gehören zu

1) Dass der Begriff des Dinges und der Substanz auf dem Gebiete des Bewusstseinsinhaltes eine Erklärung finden kann, ist eine andere Sache; meine Erk.-Logik hat eine solche versucht.

jener also als ihr wesentlicher Bestandtheil. Deshalb ist es auch unzulässig, zu sagen: in diesen Erfolgen, d. i. den Vorstellungen, „gibt" sie d. i. die vorstellende Thätigkeit, dem Subjekte die Objekte seines Bewusstseins, wenn das nicht etwa nur eine bildliche Redeweise sein soll. Widrigenfalls läge der alte Missverstand vor, die nur abstrahendo trennbaren Bestandtheile oder Momente eines streng einheitlichen Ganzen zu einem ins Transcendente hinüberreichenden Geschehen von mehreren Akten auseinander zu reissen und durch solche Mythenbildung für erklärt zu halten. Ich wüsste auch gar nicht, wie dieses „Geben" zu denken wäre. — Ausschliesslich unmittelbarer Erfolg der vorstellenden Thätigkeit sind nun nach Pr. nur Sinnesvorstellungen und zwar nur diejenigen unter ihnen, welche auf gewissen äusseren Einwirkungen, den Sinneseindrücken beruhen (Pr. nennt sie „originäre Sinnesvorstellungen"). Ich habe nichts gegen die „äusseren Einwirkungen" einzuwenden, sobald dasjenige, worauf gewirkt werden soll, selbst ein Aeusseres ist, nämlich die Sinnesnerven, wie es von Pr. unzweifelhaft gemeint ist; aber wie verträgt sich die Zurückführung der Sinneseindrücke auf äussere Einwirkungen mit der Bezeichnung derselben als Erfolge der vorstellenden Thätigkeit? Ich übergehe die weiteren Vorbereitungen und hebe nur den klassischen Satz S. 10 heraus: „Alle funktionellen Veränderungen des Organismus führen wir, wie jede Veränderung überhaupt, auf Etwas zurück, das wir am Allgemeinsten mit dem Worte Kraft bezeichnen. Die Reize oder Einwirkungen, welche die Sinneseindrücke im peripherischen Sinnesorgane bedingen, zählen wir aber zu den rein materiellen oder zu denjenigen Kräften, die wir der Materie oder demjenigen beimessen, was durch diese Kräfte sinnenfällig wird etc." Um von Anderem zu schweigen: ahnt denn Pr. gar nicht, dass schon in dem blossen Worte „sinnenfällig werden" ein ganzes System der Erkenntnisstheorie und Metaphysik, das zu beweisen gewesen wäre, einfach vorausgesetzt ist, als verstände es sich von selbst?. Welche Schwierigkeiten liegen darin, dass ein an und für sich eben nicht sinnenfälliges Etwas „sinnenfällig werden" soll?

S. 107 beginnt die Polemik gegen Kant's Aprioritätslehre, bei welcher Gelegenheit auch Pr.'s eigene Lösung des Problems zur Sprache kommt. Auf eine ausführliche Nachweisung der Missverständnisse kann ich mich nicht einlassen; nur Folgendes also: Causalität, meint Pr., lässt sich in dem Sinne, welchen Kant diesem Begriffe gibt, nicht ohne Aufeinanderfolge des Verschiedenen denken; ist jene ein Begriff a priori, so muss auch diese es sein, was gerade so viel ist als, weil die Thätigkeit des Denkens sich nicht ohne ein Objekt denken lässt, und natürlich die Thätigkeit des Denkens selbst als solche a priori ist, so muss auch ihr Objekt a priori sein. Was soll es nun heissen, wenn Pr. der Kantischen Aprioritätslehre gegenüber den Ursprung aus der Erfahrung vertritt? Was Pr. unter „auf Erfahrung beruhen" versteht, sieht man S. 252, wo er sagt, er zweifle nicht, dass der Satz: kein Denken ohne Gedachtes „mit auf Erfahrung beruhe" — „weil sich vom Denken nichts aussagen lässt, ohne dass man von ihm schon wisse, ohne dass es vorher schon eine Thatsache des Bewusstseins geworden, was aber ohne Gedachtes nicht möglich ist". Man traut seinen Augen kaum; — als ob er letzteren Satz, dass Denken keine Thatsache des Bewusstseins werden kann ohne Gedachtes, aus der Erfahrung bewiesen hätte! Doch dies nebenbei! Das ist nicht der Begriff der Erfahrung, in welchem sie von Kant und von allen, welche ein a priori anerkennen, diesem entgegengesetzt ist. Es versteht sich ganz von selbst, dass, Erfahrung in diesem Sinne genommen, jedes Urtheil auf Erfahrung beruht. Auch Kant meint, dass die apriorischen Urtheile der Geometrie aus der im Bewusstsein vorhandenen Raumanschauung fliessen. Demnach handelt es sich nur darum, ob es ausser der im gewöhnlichen Sinne so genannten Erkenntniss aus Erfahrung, d. h. derjenigen, welche ihren Inhalt ausschliesslich aus den unmittelbaren Sinnesdaten selbst schöpft und nur auf diese angewiesen ist, z. B. dass es gefiederte Thiere gibt, welche nicht fliegen können, dass es weisse Mäuse gibt u. dgl., — ob es, sage ich, ausser dieser Erfahrungserkenntniss noch eine andere gibt, welche nicht in derselben Weise auf Beobachtung und Induktion angewie-

sen ist. Und wenn diese Frage bejaht wird, so ist es kindisch, um jenes weiteren Sinnes von Erfahrung willen sich darauf zu steifen, dass auch die geometrischen Erkenntnisse der Erfahrung verdankt würden. So lehrt Pr. S. 134, dass „die geometrischen, sowie überhaupt alle synthetischen Urtheile, denen eine mit Nothwendigkeit verbundene Allgemeinheit zukommt, zuletzt doch auf Erfahrung beruhen und von ihr abgeleitet sind," erkennt aber an S. 132, dass die „besondere Natur der räumlichen Verhältnisse" es gestatte, „dass die Nothwendigkeit des von ihnen Ausgesagten sich aus unmittelbarer Anschauung einsehen lässt. Aber das nennt man eben nicht Erfahrung. Wer, wie Andere in neuerer Zeit, den empirischen Ursprung der geometrischen Axiome behauptet, verzichtet damit zugleich auf jene Nothwendigkeit, die doch Pr. anerkennt. Man kann also, wie ich es gethan habe, den apriorischen Ursprung der Raum- und Zeitanschauung bestreiten und doch ihre ganze Eigenart und den scharfen Gegensatz der auf ihr beruhenden Erkenntnisse zu dem was sonst Erfahrungserkenntniss genannt wird, anerkennen. Die Natur und Eigenart der Raumanschauung dafür verantwortlich zu machen, ist gewiss richtig, aber doch zu leicht. Pr. versucht Genaueres, aber nicht mit Glück. Er meint S. 131. „die Subjekte geometrischer Sätze seien nämlich niemals Gegenstände, sondern nur ein bestimmtes, von Gegenständen rein abgeleitetes Verhältniss. „Verhältnisse können aber in dem, was sie bestimmt, nie und nirgend eine Veränderung erleiden, ohne dass sie aufhörten, diese bestimmten Verhältnisse zu sein. Wie ein bestimmtes Verhältniss sich demnach immer und überall gleich bleiben muss, so muss auch immer und überall von ihm gelten, was von ihm in irgend einem Falle mit Nothwendigkeit ausgesagt werden konnte, es bedarf hierzu keiner weiteren Erfahrung." Ich verzichte auf Kritik dieser Stelle, und hebe nur noch die Erörterung heraus, welche im Gegensatze zu der mit Nothwendigkeit verbundenen Allgemeingültigkeit geometrischer Sätze, welche ja nach Pr. auch auf Erfahrung beruhen, die Sicherheit und Allgemeingültigkeit anderer Erfahrungen nachweist, und so Kant's Lehre, Erfahrung lehre immer nur, dass Etwas so oder so

beschaffen sei, nicht aber, dass es nicht anders sein könne, auf ihre „relative Wahrheit" zurückführen soll. Doch hierzu brauche ich Pr.'s eigene Aufschlüsse. S. 112 und auch später noch hören wir die Behauptung, sowohl die Materie als die Form der Erscheinungen seien immer zugleich ein Produkt aus beiden Faktoren, d. i. den äusseren Sinneseindrücken und dem, was das Subjekt a priori hat. „Sind sie doch beide Formen, und zwar sich gegenseitig fordernde und bedingende Formen einer und derselben Thätigkeit des Subjektes, und als solche, aber nur dem Vermögen nach, dem Subjekte mit dieser schon a priori gegeben. Zur Anschauung können ihm diese Formen der Thätigkeit dagegen nur werden unter dem Einflusse einer sie, und zwar immer beide zugleich bestimmenden und bedingenden äusseren Einwirkung. — Darum lässt sich der Raum nicht anschauen ohne sinnliches Medium, das sinnliche Medium nicht ausser in einem räumlichen Verhältnisse etc." Aber was heisst „äussere Einwirkung"? Es wird auf transscendente Dinge an sich hinauskommen, und wenn das, so ist alles, was die Erscheinungswelt ausmacht, so ist in erster Linie Raum und Zeit ganz dem Subjekte eigen, und den sog. objektiven Faktor, dessen Neigungen und Schicksale uns ja unbekannt sind, können wir nur als die Ursache ansehen, dass immer die und die Formen unserer subjektiven Thätigkeit angeregt werden. Diese Ansicht ist nun nicht neu und Pr. hat ihr auch keine neuen Stützen gegeben. Meint er das aber nicht, so ist die Sonderung der Antheile erstes Erforderniss, ohne welches die blosse Geltendmachung der „beiden Faktoren" werthloses Gerede ist. Diesen Aufschluss setzt Pr. nun voraus und beruft sich S. 128 zunächst darauf, dass das Zustandekommen unserer originären Sinnesvorstellungen sich als ein durchaus gesetzmässiges, mithin nothwendiges dargestellt habe — was gar nicht der Fall ist; es hat sich gar nicht „dargestellt", sondern Pr. hat nur die Zweiheit der Faktoren behauptet, war nicht im Stande, von ihnen irgend etwas Specielleres zu berichten und hat auch gar keinen Aufschluss darüber gegeben, wie man zu der Erkenntniss von Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit kommt und was das heisse. Dann wird diese Nothwendigkeit „mit" als Grund der un-

mittelbaren Gewissheit erkannt, welche einigen der auf sie gegründeten Urtheile beiwohnt. „Diese Gewissheit", heisst es nun ibid., „ist aber meist von nur individuel-subjektiver und nicht über den vorliegenden Fall hinausreichender Bedeutung; so in dem Urtheile: „der Gegenstand, welchen ich sehe, wird hierbei in einem das Objekt vom Subjekte ausschliessenden Verhältnisse von mir wahrgenommen". Ich sehe von der Eigenthümlichkeit dieses Beispieles ab und mache nur darauf aufmerksam, in welcher Weise trotz dieses Zugeständnisses Allgemeingültigkeit erreicht wird. „Insofern ich mir aber das Sichtbare überhaupt nicht anders als in einem solchen Verhältnisse vorstellen kann, darf dieses Urtheil wohl dahin erweitert werden: dass Alles, was ich auch sehe, hierbei nur in einem das Objekt vom Subjekte ausschliessenden Verhältnisse von mir wahrgenommen werde. In dieser Form spricht es zwar Allgemeingültigkeit an, die aber noch immer von nur individuel-subjektiver Bedeutung bleibt und streng genommen nicht mit Nothwendigkeit verbunden ist etc." (Also Allgemeingültigkeit ohne Nothwendigkeit!) Das non plus ultra von Naivetät ist aber das Folgende: „Ziehe ich jetzt in Betracht, dass die allgemeinen Formen des Vorstellungsvermögens bei allen Menschen wesentlich dieselben sind (?), so finde ich mich wohl (!) noch zu dem erweiterten Urtheile berechtigt: Ueberhaupt stelle ich das Sichtbare immer nur in einem das Objekt vom Subjekte ausschliessenden Verhältnisse dar." In diesem Tone geht es fort. Das ist die bekannte Methode wie aus ἀλώπηξ Fuchs abgeleitet wird. Zum Schlusse führe ich nur noch an, dass S. 249 u. 250 Causalzusammenhang und Gesetzmässigkeit dieses Zusammenhanges wie zwei verschiedene Dinge behandelt werden, als wenn Causalzusammenhang wie ein vereinzeltes Faktum gedacht werden könnte.

Greifswald. Wilhelm Schuppe.

Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage. Von Prof. Dr. *L. Rabus*. Erlangen, Andr. Deichert. 1880. (VIII, 204 S.) 8°.

Von dem Standpunkte aus, dass die Logik, um ihrer Aufgabe zu genügen, einer durchgängigen Reform unterzogen

werden müsse, entwirft der Verfasser, welcher schon früher auf diesem Gebiete mit selbstständigen litterarischen Arbeiten aufgetreten war, eine kritische Uebersicht der neuesten Bestrebungen deutscher Logiker und lässt derselben zum Schluss seines Buches Winke über die zukünftige Aufgabe und die entsprechende Ausführung dieser Wissenschaft folgen. Nachdem er in einem ersten Abschnitte die Ursachen der modernen Reformversuche auf dem logischen Felde kurz erörtert hat, geht er im zweiten Abschnitte zur Darstellung der betreffenden Versuche selbst über, von der Hegel'schen Schule anhebend und die weitschichtige Litteratur bis auf die allerneueste Zeit verfolgend. Da Rabus davon durchdrungen ist, dass die Logik zu einer allgemeinen Erkenntnisslehre erweitert werden müsse und in der Fassung ihrer Lehre von allgemeinen metaphysischen Principien abhänge, so zieht er, wo es nöthig ist, bei einzelnen Schriftstellern auch deren Lehren über solche nicht speciell logischen Fragen herbei, die als fundamentale oder doch angrenzende auf die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens ihre Rückwirkung üben. Gruppirt hat er die vorhandene reiche Litteratur unter drei Hauptgesichtspunkte. Zuerst handelt er von der Logik „aus dem Umkreis der absoluten Philosophie", unter welcher Rubrik wir nicht nur die Hegelianer, sondern auch deren Gegner Trendelenburg und die von ihm ausgegangenen George und Ueberweg, ferner aber auch das von Vaihinger zusammengestellte Trifolium, Dühring, von Hartmann und Lange, sodann die „Naturalisten" Czolbe und Wiessner, endlich die „spiritualistischen Versuche" Drossbach's und Spir's finden, also auch Leute, welche über Logik nach dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes gar nicht geschrieben haben. Die zweite Hauptrubrik, welche schon mehr von den heutigen Logikern Deutschlands umfasst, bildet der „anthropozentrische Standpunkt". Hier ist zuerst von Fortlage und K. Chr. Planck die Rede, dann von Ahrens und Lotze, sodann von Chr. H. Weisse und dessen Schüler Seydel, ferner von W. Rosenkranz und Delff, von der Baader'schen Schule (wobei der bescheidene Verfasser, welcher doch der bedeutendste Logiker dieser Richtung ist, sich selbst ganz übergeht), den Günther'schen Schülern,

von Löwe, Kaulich, Deutinger und dessen Anhänger Neudecker, von Michelis und dessen Schüler Uphues; endlich von Ulrici und J. H. v. Fichte. Die dritte Rubrik bildet die „Logik der modernen Kantströmung und ihrer Verbindung mit der Naturwissenschaft", unter welcher Abtheilung nicht nur Kantianer wie Knauer und Alb. Krause, sondern auch Wundt („kritizistischer Naturalismus"), Bergmann („kritizistischer Spiritualismus"), v. Kirchmann („Realismus"), Hoppe, Sigwart und Schuppe untergebracht sind. Auf diese drei Rubriken lässt der Verfasser noch die „neuen Darstellungen der alten Logik" folgen, unter denen er Drobisch's Lehrbuch hervorhebt, erwähnt noch die propädeutischen Compendien aus der Herbart'schen Schule und anderer Herkunft, berührt Abhandlungen und Monographien, handelt von dem „Algorithmus" der Logik und schliesst mit den von Harms und Prantl vorgebrachten Reformgedanken seine Darstellung der zeitgenössischen Logik ab. Ein Anhang zu diesem Theil recapitulirt die „bewegenden Fragen" und macht damit den Uebergang zum dritten Abschnitt, der nachdem die Aufgabe fixirt ist, die „Grundzüge der Ausführung" entwirft und damit endet, die Reform der Logik im Zusammenhange mit der Reform der Philosophie überhaupt in Betracht zu ziehen, um die präsumptive Stellung der Logik im System der letzteren zu bestimmen.

Man wird durch die Rabus'sche Schrift einigermassen zwar an das erinnert, was in andern Wissenschaften als „Jahresübersicht" oder als „Bericht über die Fortschritte u. s. w." schon längere oder kürzere Zeit eingeführt ist, jedoch unterscheidet sich dieselbe von solchen Jahresberichten wesentlich wieder dadurch, dass sie die wissenschaftlichen Arbeiten und Bestrebungen nicht nur eines Jahres, sondern einer ganzen Reihe von Jahren umfasst und dass sie zweitens, da sie von ganz bestimmten Gesichtspunkten eines durch Reform anzustrebenden Fortschrittes ausgeht, ihren Schwerpunkt keineswegs in der blossen Exposition, sondern vor allen Dingen in der Kritik hat, ferner aber theils mit dieser Kritik, theils in besonderer Auseinandersetzung Winke über das ertheilt, was nach des Verfassers Ansicht der Logik Noth thut.

Ref. muss sich mit dem Verfasser in zwei Hauptpunkten einverstanden erklären: erstlich, dass es mit der alten formalen Logik nicht sein Bewenden haben dürfe, sondern dass die Logik mit der gesammten Erkenntnisslehre in engere Beziehung zu bringen und ihr sozusagen einzugliedern sei; dass aber zweitens weiter eine Reform der Logik nicht unabhängig von einer Reform der gesammten Philosophie gefordert und erwartet werden könne, da ungenügende Grundanschauungen von der Philosophie überhaupt sich immer in der speciellen Lehre vom Denken und dessen Gesetzen in der einen oder andern Weise rächen werden. Dagegen kann er sich mit der von Rabus aufgestellten Definition der Logik nicht ganz einverstanden erklären. Dieser sagt nämlich (p. 176): „Es hat die Denkwissenschaft die Denkformen als die unterschiedlichen und in bestimmtem Verhältniss zu einander stehenden Acte des Selbstbewusstseins zu erklären." Denn ohne Zweifel hat das Selbstbewusstsein einerseits noch andere Acte, als die zur Logik gerechnet werden können; andererseits erscheint der Ausdruck, die Denkformen seien Acte des Selbstbewusstseins, überhaupt ungenau, da die Acte des (denkenden) Selbstbewusstseins in der Regel noch einen concreten Inhalt haben, welcher die Logik als solche nichts angeht, an dem sich aber die Denkformen bethätigen. Wenn Rabus ganz richtig hinzufügt, dass die psychologische Betrachtung des Selbstbewusstseins ausser dem Berufe der Logik liege, so hätte er es leicht gehabt, hier die Grenze zwischen Logik und Psychologie schärfer zu ziehen, was heut zu Tage um so nöthiger ist, als man die Erkenntnisstheorie, zu der die Logik doch als integrirender Theil gehört, so oft auf psychologischer Basis errichten will, als ob es nie einen Kant oder eine Kritik der reinen Vernunft gegeben hätte — dessen Vergleichung mit Kopernic freilich auch in sofern Stich hält, als es bei ihm, wie bei Kopernic, Jahrhunderte kosten wird, ehe seine Lehre in das wissenschaftliche Verständniss weiterer Kreise wird eingetreten sein. Eine Reform der Logik bedarf, wie Rabus immer wieder ausführt, der Anknüpfung an die obersten Principien, und die unruhige Bewegung auf dem logischen Gebiete wird nicht eher zur Ruhe kommen, als bis dies Ziel erreicht sein

wird, dem untergeordnete Gesichtspunkte vorzuschieben vergebliche Mühe ist. Dies mit rechtem Ernst und würdiger Auffassung der einschlagenden grossen Probleme gezeigt zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit, von der noch besonders gerühmt werden muss, dass sie bei aller kritischen Schärfe sich einer wohlwollenden Auffassung der Leistungen auch ganz anders Denkender und einer möglichst objectiven Haltung befleissigt. C. Schaarschmidt.

Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. Eine Festschrift von *Rudolf Eucken*, Prof. in Jena. Leipzig, Veit & Cie. 1880. (Geh. Rath Dr. Siebeck gewidmet; 85 S.) 8°.

Man kann diese kleine Schrift als eine Fortsetzung oder Ergänzung der „Geschichte der philosophischen Terminologie" desselben Verfassers ansehen, insofern ja die meisten philosophischen Ausdrücke in der einen oder andern Weise aus Uebertragung von Bezeichnungen äusserlicher Verhältnisse auf innere stammen und die Betrachtung dieser Uebertragung der Terminologie mit angehört. Prof. Eucken stellt in vorliegender Schrift solche Betrachtung an, indem er zunächst an die Art und Weise erinnert, wie die bedeutendsten Philosophen alter und neuer Zeit sich der Bilder bedient haben, um ihre Gedanken zu verdeutlichen, besonders bei Leibniz und Meister Eckhard verweilend. Die Berechtigung, Bilder und Gleichnisse beim Philosophiren zu verwenden, leitet er mit Recht von der, sei es ausdrücklichen, sei es unbewussten Grundannahme einer durchgehenden Harmonie und Uebereinstimmung der Dinge mit einander her: durch das Gleichniss wird eine solche Analogie anerkannt und angenommen, was freilich oft auf vorschnelle und darum unberechtigte Weise geschieht. „Was auf dem einen Gebiet als ein Thatsächliches gilt, scheint auf dem andern denn doch nicht schlechterdings unmöglich zu sein, die Möglichkeit verwandelt sich nach und nach in Wahrscheinlichkeit und endlich stellt sich die Sache so dar, als ob das Bild ein Specialfall der in Frage stehenden Thesis wäre und durch sein Dasein dieselbe unmittelbar erweise." Allmälig verfestigt sich dann das Bild, statt von

er denkenden Thätigkeit weiter geprüft und durchdrun-
en zu werden, derselben gegenüber und wird dadurch, dass
s aus seiner hypothetischen Stellung, ein blosser Anhalts-
unkt des Denkens zu sein, heraustritt, zu einem „Quell dog-
natischer Verirrung" — eine Gefahr, welche „in dem Maasse
wächst, als sich das Bild von der Stelle seines Ursprungs
ntfernt, als es allgemeines Eigenthum wird und wie ein Erb-
tück durch die Geschlechter geht." Es wird dann leicht
,vergessen, dass es sich bloss um ein Gleichniss handle, und
las Bild tritt mit allen Ansprüchen in die Stelle des Begriffes
ein." Dass sich dies so verhalte, lässt sich allerwege verfol-
gen: der Verfasser weist es an einigen Principienfragen er-
kenntnisstheoretischer und psychologischer Natur, sodann an
den ontologischen Problemen der Einheit und Vielheit, sowie
der Ruhe und Bewegung nach. Dabei findet sich denn, dass
die idealistisch oder spiritualistisch Gesinnten bei allem Scharf-
sinn „das Widersprechende des Verfahrens, die alleinige Wesen-
heit des Geistigen mittelst Analogie der sinnlichen Welt zur
Darstellung zu bringen, wohl verdecken, aber nicht beseiti-
gen" können, während die von den Materialisten aufgebrachten
Bilder „den Zirkel vielleicht besser verstecken, nicht aber ihn
in Wahrheit vermeiden." Auch am ethischen Problem der
Willensfreiheit zeigt der Verfasser die mitunter verhängniss-
volle Macht der bildlichen Rede. Andererseits hat er dann
auch wieder das Fördersame der Bilder für die philosophische
Begriffsbildung anerkannt, ja darauf hingewiesen, dass die
wissenschaftliche Rede sich mitunter genöthigt sehe, Gleich-
nisse zu gebrauchen, wo die eigentliche Bezeichnung fehlt.
Das Schriftchen ist ungemein anregend und gedankenreich.

C. S.

Zur Religionsphilosophie.

1. **Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage** von *Otto Pfleiderer*. Berlin, G. Reimer. 1878. (XII u. 797 S.) 8°.
2. **Geschichte der christlichen Religionsphilosophie** von *G. Ch. Bernh. Pünjer*. In 2 Bänden. I. Band: Bis auf Kant. Braunschweig, Schwetschke u. Sohn. 1880. (VI u. 491 S.) 8°.

Es ist eine erfreuliche Erscheinung, dass dicht hinter einander zwei Werke auf dem Gebiete der Religionsphilosophie an's Licht getreten sind, welche sich wegen der Verschiedenheit ihres Standpunktes und ihrer Methode so glücklich ergänzen.

Denn Pünjer's Buch stellt sich ungefähr dieselbe Aufgabe, welche der zweite Band von O. Pfleiderer's früherem Werke: „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte" behandelte. Letzterer bietet nun in dem vorliegenden Buche ein ganz neues Werk, in welches, wie er sagt, kein Satz unverändert aus dem vor zehn Jahren erschienenen übergegangen ist. Während Pfleiderer nämlich dort das Wesen und die Geschichte der Religion gesondert dargestellt hatte, werden diese beiden Materien hier geschickt und planvoll in einander gearbeitet; und, was noch wichtiger ist, der Verf. versteht jetzt unter Religionsphilosophie etwas Anderes als früher. Damals meinte er damit „wesentlich eine philosophische Weltansicht, die der Hauptsache nach nur aus den philosophischen Systemen zu entnehmen, doch allerdings unter stetiger Rücksicht auf die Aussagen des eigenen religiösen Selbstbewusstseins im Hinblick auf eine ausgleichende Vermittlung zwischen jenen und diesem zu gestalten sei." Darnach enthielt der erste Band des Werkes, das der Verf. selbst jetzt desavouirt, den Begriff, der zweite die Wirklichkeit der Religion. Jetzt aber lautet Pfleiderer's Definition: „Die Religionsphilosophie ist die philosophische Erkenntniss vom Wesen und Grund aller der Erscheinungen, die wir unter dem Begriff der Religion zusammenfassen." Der Unterschied zwischen den beiden Werken Pfleiderer's ist also der, dass früher das religionsphilosophische System des Verf. im Vorder-

grunde stand, dem die Geschichte der Wissenschaft als Folie diente; jetzt dagegen sitzt er zu Füssen der Geschichte, will ihre Erscheinungen erfassen und an ihnen seine eigenen Ansichten herausarbeiten. Daher auch der Zusatz auf dem Titel: „Auf geschichtlicher Grundlage," dessen Sinn S. 304—311 noch weiter dahin erläutert wird, dass die echte Speculation nicht in der subjectiven logischen Dialectik bestehe, sondern im Zuschauen, wie in der objectiven Logik der Geschichte der religiöse Geist der Menschheit an sich selbst den Process der dialectischen Reinigung zur Wahrheit durchgemacht habe. Daher nennt er seine Methode auch „genetisch-speculativ", um seine möglichste Durchdringung der speculativen und historischen Untersuchung anzudeuten. Denn die religionsphilosophische Speculation betrachtet er als „die durch die ganze vorausgegangene Entwicklung nothwendig geforderte höhere Synthese der beiden einseitigen Standpunkte: der Mystik und des Rationalismus." Mit Anschluss an Hegel und Biedermann weist ihr Pfleiderer die Aufgabe zu, den religiösen Erfahrungsstoff durch logische Verarbeitung desselben mit der Vernunft zu vermitteln, d. h. zu einem vernünftig begriffenen Inhalt unseres Denkens zu erheben. Er will also keineswegs an die Stelle der Religion ein philosophisches System „von abgezogenen metaphysischen Begriffen" setzen. Denn, meint er, das philosophische Denken könne die Religion weder erzeugen, noch ersetzen. Beides seien grundverschiedene Functionen; weder die Fähigkeit, noch das Bedürfniss, Religion zu haben, werde durch das philosophische Denken alterirt; nur die Art und Weise, wie die religiöse Empfindung sich in der theoretischen Weltansicht vermittelt und reflectirt, wird eine andere sein beim Wissenden als beim Nichtwissenden. Der Unterschied zwischen der Religion des Philosophen und der des Nichtphilosophen von heut zu Tage müsse also nicht wesentlich anderer Art sein, als z. B. der Unterschied zwischen einem gläubigen Christen von heute und einem solchen im apostolischen Zeitalter.

Gegen diese Sätze Pfleiderer's müssen wir aber entschieden protestiren. So löblich das Unternehmen ist, die Specu-

lation an der Hand der Geschichte vorschreiten zu lassen, so ist es doch ein Hegelischer Irrthum, von der objectiven Logik der Geschichte zu reden und dadurch dem Gedanken wieder ein Schema als Schnürbrust aufzuzwängen. Die religionsphilosophische Speculation darf und soll allerdings die Wahrheitsmomente der Religionen berücksichtigen, sich aber nicht an das positiv Vorhandene binden. Sonst verfällt sie, wie Hegel und auch Pfleiderer öfter, in einen philosophischen Dogmatismus, in eine Scholastik, welche, in dem Streben alle Wahrheitsmomente „aufzuheben", in die Gefahr gerät, schliesslich alle Dogmen vor dem Verstande zu rechtfertigen. – Sodann pflichten wir dem Verf. allerdings darin bei, dass das philosophische Denken die Religion nicht erzeugen könne. Um so mehr aber glauben wir, es könne sie ersetzen. Versteht man nämlich unter Religion dies Doppelte, einerseits Gefühl der Abhängigkeit unseres ganzen Seins von einem Uebermenschlichen, und zweitens die systematische Ausgestaltung dieser Grundthatsache unseres Geistes, so wird natürlich jene Seite durch das philosophische Nachdenken nicht erst erzeugt, wenn auch bestärkt und bei Manchem aus dem Schlummer geweckt werden. Ersetzt braucht es nicht zu werden, weil es bei keinem Menschen völlig verschwindet. Dass aber die zweite Seite — das Religionssystem — durch die Philosophie ersetzt werden kann, ja muss, beweist die Gegenwart. Wir verstehen es nicht, wenn Pfleiderer sagt, weder die Fähigkeit, noch das Bedürfniss, Religion zu haben, wird durch das philosophische Denken alterirt. Pfleiderer selbst „alterirt" auf Schritt und Tritt die positive Religion. Ein Philosoph kann weder Wunder noch Weissagung, weder Gebet noch Sacramente, weder Schrift noch Tradition im kirchlichen Sinne respectiren. Die Person Christi, der heilige Geist, die Trinität — alle diese Centraldogmen verlieren für den Philosophen ihre Bedeutung; entweder er refüsirt sie ganz oder er fasst sie — wie Pfleiderer selbst — metaphorisch. Gerade die Kirchenmänner möchten daher dem Verf. entschieden entgegentreten, wenn er behauptet, die Religion eines Philosophen unterscheide sich nicht anders von der eines Nichtphilosophen, als die eines gläubigen Christen von heute von

der eines Christen im apostolischen Zeitalter. Denn so mannigfache Wandlungen auch die christlichen Lehren durch Paulus, Johannes, Athanasius, Augustin, Luther und Schleiermacher erfahren haben, im Wesen sind sie doch dieselben geblieben; während ein Philosoph z. B. zwar auch beten kann, wenn er's für nöthig hält, aber sein Gebet wird dem orthodoxen Christen von heute füglich als Gotteslästerung erscheinen.

Pünjer's Tendenz ist nun eine ganz andere. Er weist den Gedanken, als wolle er sein eigenes religions-philosophisches System geben, von vornherein entschieden zurück. Dies wäre einfach deshalb unmöglich, weil, wie er naiv sagt, er zur Zeit noch kein abgeschlossenes System besitze! So merkwürdig uns wenigstens das Unterfangen scheint, die Geschichte einer Wissenschaft zu schreiben, die man noch nicht nach allen Seiten durchgearbeitet hat, — denn darauf wird wohl das „System" des Verf., wie der meisten Neueren, hinauslaufen — so gewinnt doch dadurch Pünjer's Aufgabe an Einfachheit. Er will eben nur, wie der Titel sagt, die Geschichte der Religionsphilosophie geben, und zwar der christlichen; und auch nur seit der Reformation. Trotzdem geht er bis auf die alten Apologeten des 2. Jahrhunderts zurück und schickt seiner eigentlichen Geschichte 48 Seiten „Einleitung" voraus! Doch dann folgt nicht etwa die Reformationszeit, sondern auf weiteren 44 Seiten „die Anfänge selbstständiger Speculation". Pünjer fühlt selbst, wie wenig er sich an seinen Titel gehalten hat. Er vertheidigt sich mit der Erwägung, dass er im Grunde alle Beziehungen des Denkens zur Religion hätte betrachten müssen, welche allerdings Religionsphilosophie nicht selbst sind, aber dieselbe verbreiten." Doch dann hätte seine Geschichte eben erst mit Kant oder Lessing beginnen müssen.

Religionsphilosophie definirt nämlich Pünjer so: „Sie betrachtet die Religion im Zusammenhang mit allen übrigen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens und allem sonstigen Dasein, weil sie die denkende, wissenschaftliche, begriffliche Betrachtung derselben ist. Sie will nicht bloss empirisch wissen, welche Gestaltung in Lehre, Sitte und Cultus

die Religion zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Völkern gefunden hat, sie will begreifen, was und warum Religion ist, wie dieselbe mit der Natur des Menschen und seiner Stellung im Weltall, also auch mit dem Wesen Gottes und seinem Wirken zusammenhängt, begreifen, wie und weshalb sie zu dieser Zeit und zu diesem Volke gerade diese Gestalt angenommen hat u. dgl. m." — Diese Definition aber ist offenbar falsch. Denn sie trifft nur das Wesen philosophischer Religionsgeschichte, nicht aber das der Religionsphilosophie. — Aber Pünjer hält sich nicht einmal selbst daran. Denn er gibt bloss die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie, beschränkt sich also nur auf eine positive Religion. Und doch wird auch dieser Gesichtspunkt nicht ganz festgehalten, denn in welchem Sinne passt wie jene Bezeichnung auf Spinoza, die englischen Deisten und die französischen Materialisten? Sie sprechen über christliche Dogmen, ohne im Entferntesten Christen zu sein.

Ergänzen, sagten wir, könnten sich Pfleiderer und Pünjer. Während nämlich dieser im apologetischen Interesse nur das Christenthum behandelt, nimmt jener auch auf alle sonst bekannten Religionen Bezug. Wiederum während jener in seinem historischen Rückblick nur bis auf Lessing zurückgeht, beginnt dieser mit dem 2. Jahrhundert. Pfleiderer hat Geschichte und Speculation fein durcheinander gewoben, Pünjer hat sich sogar der Kritik völlig enthalten. Beide aber haben, wie wir glauben, das Wesen der Religionsphilosophie nicht richtig aufgefasst.

Berlin. Lic. Dr. Friedr. Kirchner.

Litteraturbericht.

Kant's Philosophie im Briefwechsel von Zeitgenossen.

1) **Briefe** von Benj. Constant — Görres — Goethe — Jac. Grimm — Guizot — F. H. Jacobi — Jean Paul — Klopstock — Schelling — Mad. de Staël — J. H. Voss und vielen Anderen. Auswahl aus dem handschriftlichen Nachlasse des Ch. d. Villers. Herausgegeben von *M. Isler*. Hamburg, Otto Meissner. 1879.

2) **Ansichten über Aesthetik und Literatur** von Wilhelm von Humboldt. Seine Briefe an Christian Gottfried Körner. (1795–1830.) Herausgegeben von *F. Jonas*. Berlin, Schleiermacher. 1880.

In kaum einem Gebiete zeigt sich der Reichthum unserer klassischen Literatur oder, wie man auch kurzweg sagen kann, des letzten Viertels des XVIII. Jahrhunderts, qualitativ und quantitativ bedeutender als in der Correspondenz. Der Fülle geistvoller Werke, die in jener schreiblustigen Zeit an das Tageslicht traten und die niemals untersinken werden, entsprach eine unter der Oberfläche des Messkatalogs unterirdisch verborgene, ungemein weit verzweigte, vielfädige briefliche Verbindung der erlauchten Geister jener Periode. Ohne die Kenntniss dieser Correspondenz wäre uns Entstehung und selbst nicht selten Sinn und Tendenz jener Werke ganz oder halb verschlossen. Es genügt ja, an Hamann, Jacobi und Kant, an Lessing, Schiller und Goethe zu erinnern. Der Leibnitz-Wolff'sche Gedanke des „nexus spirituum pneumaticus universalis" schien dadurch in lebensvolle Praxis umgesetzt: die Verbindung der Geister war eine viel intensivere und allgemeinere, als heutzutage. Jedes Jahr bringt neue Publicationen solcher alten vergilbten Papiere, aus denen uns der Wogenschlag einer geistig ungemein tief bewegten Zeit entgegenprallt. Und wie die damalige Zeit überhaupt von Philosophie und speciell von Kant's Kriticismus imprägnirt war, so spiegeln auch die Briefe aus jener Zeit jene lebhafte Kantbewegung wieder, welche alle Kreise ergriffen hatte und nicht zum wenigsten die Poeten. Kant und seine Philosophie war ja seit 1785 ein locus communis der Conversation und der Correspondenz. Das ist auch bei den oben genannten Sammlungen der Fall, deren Herausgeber keinen Fleiss noch Mühe gescheut haben, um die betreffenden Briefe in nutzbringender Weise zu ediren. In dem ersteren Bande gibt uns der verdiente Director der Hamburger Stadtbibliothek eine Auswahl aus dem daselbst deponirten Briefwechsel von Villers mit den bedeutenden Zeitgenossen. Villers war nach Goethes treffender Bemerkung „eine Art Janus bifrons", der sich, um mit Brandis fortzufahren, „seit langen Jahren zum Vermittler zwischen zwei grossen Nationen bestimmte", und der sich, um mit seinem eigenen Selbstzeugniss zu schliessen, speciell „l'emploi de Dragoman philosophique" zur Lebensaufgabe gemacht hatte. „La nouvelle doctrine dont je me faisais l'apôtre" [1]) — diese neue Lehre war bekanntlich das System Kants, das Villers mit Enthusiasmus unter seinen Landsleuten zu verbreiten bestrebt war. In seinen „Lettres Westphaliennes" 1797, dann in Aufsätzen im „Spectateur du Nord" [2]), dann insbesondere in dem Hauptwerke „Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la Philosophie transcendentale" Metz 1801. Voll. 2; sowie in einem kleinen auf Napoleons Verlangen verfertigten Auszug aus jener grösseren Schrift, der als Broschüre ebenfalls unter dem Titel: Philosophie de Kant erschien, endlich in der kleinen Schrift: Kant jugé par l'institut etc. Par un disciple de Kant. Paris, An X — in diesen ungemein klar

1) Die Belege zu den obigen Citaten s. bei Isler 98. 1. 147. 286.

2) Ein Aufsatz ist verbessert abgedruckt in dem Buche: Le Conservateur etc. Paris, An VIII. Ein anderer ist bekanntlich übersetzt in Rink's „Mancherlei" u. s. w. 1800.

und übersichtlich geschriebenen Werken suchte er seinen Landsleuten z
immer steigender Vollkommenheit einen Ueberblick und Einblick zu ve
schaffen, der ihnen eine neue Welt, die Welt des deutschen Idealism
aufschliessen sollte. Frankreich hat dem edeln Manne, der auch durch
andere vielgelesene Schriften die französischen Machthaber und das fra
zösische Volk vor den Kopf stiess, schlecht gelohnt. Aber es war nic
der Tadel, den er unumwunden aussprach, sondern vielmehr das Lo
Deutschlands, das er sang — was ihm die Feindschaft seiner Landsleute
zuzog, wie dies ja auch bei Madame de Staël der Fall war: worüber man
die Vorrede zu „De l'Allemagne" und in der vorliegenden Sammlung den
Brief der Staël S. 299 vergleichen möge. Ueber diese und andere Leide
hob unsern Villers die Freundschaft vieler bedeutender und edeln Geister
Deutschlands hinweg und diese pflegte er innig; denn er hatte, wie er
sagt (248) „die Schwachheit, an eine allgemeine Offenbarung der Seele
zu glauben". Aus dem 30 Correspondenten umfassenden Sammelbande
heben wir natürlich nur dasjenige heraus, was philosophisches Interesse
darbietet. Da sind es zunächst (S. 68—71) 2 Briefe des Dichters v. Gerste-
berg, mit dem Villers „als theurer Gehülfe im Felde der Kritik und Streit-
genoss gegen den gewaltigen Jacobi" verbunden war. Die Erörterungen
des ersten Briefes [1]) über den Satz des Widerspruchs als die allgemeine
Beschaffenheit des Ich und über „die besonderen Bedingungen eines Ich,
die ich noch ausserdem voraussetzen muss, um die Wahrheit eines
Existentialsatzes zu erkennen", die er „synthetisch a priori oder trans-
scendental" nennt, dienen zur Erläuterung dessen, was derselbe in der
(hier nicht erwähnten) anonymen Schrift: „Die Theorie der Kate-
gorien entwickelt und erläutert. Altona 1795" auf S. 29 ff. 77 ff. in
einer von Kant etwas abweichenden Weise vorgetragen hatte.

Freunde barock-origineller Lectüre à la Hamann werden an den
Briefen von Görres eine Freude haben, die wir durch keine Zwischen-
bemerkungen stören wollen. Dass er das Unendliche und die Endlichkeit
mit dem Gegensatz des Männlichen und Weiblichen parallelisirt, ist schon
aus seiner Schrift „Glauben und Wissen" 1805 bekannt, ebenso sein
Urtheil, dass „Schelling's Philosophie der männliche Gegensatz gegen die
weibliche Jacobi'sche" sei, und ähnliche Spielereien mit der „Geschlechts-
duplicität" [2]). Dass Hahnemann der Philosophie Kants folgte, erfahren
wir aus seinem Briefe 134 ff. Der grosse 27 Nummern umfassende Brief-
wechsel mit Jacobi bietet philosophisch relativ wenig Ausbeute. Der
erste Brief enthält den Plan der grossen Schrift von Villers über Kant
aus dem Jahre 1799. Der dritte Brief enthält eine treffende witzige Stelle
über den Unterschied von Kant und Hemsterhuis. Villers scheint die
Aeusserung gethan zu haben, das Werk von Hemsterhuis: „Alexis ou sur
l'age d'or" erinnere an Kant, der auch die Idee eines Fortschritts nur

1) S. 68 Lin. 11 v. u. ist statt des zweiten „er" — „es" zu lesen.
2) Die „undeutlich geschriebene" Stelle auf S. 89 muss wohl gelesen
werden: „bis so eine Art von heroischem Dämon aufgezogen wird".

seren aufrecht halte. Darauf antwortet Jacobi: „Il est très-vrai que nsterhuis annonce un règne de mille ans à peu près comme Kant ait pis même, il semble croire à la prédiction, au lieu que Kant veut lement qu'on se fasse accroire sur cet article." Se faire accroire lest aber — sich etwas einbilden [1]). Interessant, wenn auch nicht erwartet ist das Urtheil Jacobi's über Rink's „Mancherley zur meta-ltischen Invasion" 1799 auf S. 155, er nennt sie „la Publication, duquel ? auquel ?) Kant n'aurait jamais du donner la main. Il faut croire pour gloire qu'il est tombé en enfance." In Herder war ja auch Jacobi itgetroffen. Interessant ist ferner Jacobi's Aeusserung S. 156, er be-auere, den jungen Mendelssohn nicht persönlich kennen gelernt zu aben; er hätte verlangt, „de me reconcilier par son moyen les manes de on père". In demselben Briefe sagt er von Reinhold: „Pour un homme l'esprit ce bon Reinhold est d'une bêtise inconcevable; car les bêtises u'il fait, sont des bêtises toutes bêtes ... je l'attends demain à diner". (!) Ueber seine im 3. Hefte der Reinhold'schen Beiträge (1802) erschienene Abhandlung: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus" u. s. w. sagt er S. 165: c'est une diatribe contre la philosophie transcendentale, dont je cherche à mettre la fausse magie au grand jour, en l'attaquant dans son principe, qui est la synthèse intellectuelle, ou l'imagination de l'imaginer sans imagination" [2]). Auch sonst enthalten die Briefe Notizen über seine Schriften (S. 173. 188. 191. 197). Herbart's erste Schrift (Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung, 1802) macht ihm „un plaisir inexprimable" (175).

Höchst charakteristisch ist der kurze Briefwechsel mit Schelling. Dieser hatte Villers „Philosophie de Kant" in seinem mit Hegel heraus-gegebenen Journal (vgl. Schelling W. W. Abth. I, Bd. 5. S. 184—202) heftig und absprechend angegriffen. Er sagt hier (S. 245): „Die Vor-stellung, die Sie in Ihrem Werk von der Kantischen Philosophie geben, ist die, welche vor nun schon geraumer Zeit in Deutschland herrschend

1) Jacobi fordert Villers auf, darüber die Abhandlung Kant's über das Verhältniss der Theorie zur Praxis zu lesen (gegen M. Mendelssohn). Die Stelle, die er im Auge hatte, steht bei Rosenkr. VII, a 223, bei Hartenst. VI, 342 und schliesst mit den Worten: „So ungewiss ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, dass es thunlich sei, Abbruch thun". — Ich bemerke hier zugleich, dass der S. 152 erwähnte „von Buchholz" vom Herausgeber wohl nicht richtig errathen wurde. Es ist eher der als Hamanns „auserwählter, gewünschter Sohn" und „Seelen-franz" bekannte Franz Buchholtz, Herr von Welbergen, zu Münster. Vgl. Hamann W. W. VI, 160 ff. 184. 198. 217. 227. 240. 249. 252. 296. 309. 322. 326. 339. 357. 363. 373. 405 u. ö.

2) S. 157 spricht er von seinen „arguments contre les oscillations a priori, sur lesquelles la philosophie transcendentale est uniquement assise". Jener seltsame Ausdruck ist offenbar gewählt in Erinnerung an Leibniz. Nouv. Ess. (Ed. Erdm. 238a, Uebers. v. Schaarschm. S. 123), wo Leibn. die bekannte Vergleichung des Verstandes mit der faltigen Leinwand durchführt, deren „action consisterait en certaines vibrations ou oscillations".

war, jetzt aber beseitigt ist". Villers stand eben nicht auf Schellings „absolutem Standpunkt", sondern „nur" auf dem — „verständiger Reflexion". Villers vertheidigt sich in seinem Briefe gegen Schellings Invectiven sehr männlich und aufrichtig. Für seine Landsleute, bei denen „Coulissen und Kochkunst die zwei Angeln aller Denkübung" sind, welche „dem seichtesten, in seinen Folgen so schädlichen Empirismus" verfallen sind, musste er παιδαγωγίας ἕνεκα Bilder und plastisch-handgreifliche Vergleiche wählen, um ihnen den Kriticismus zurecht zu machen. Schellings Antwort ist des — Grobians würdig. Der Ton ist im Grunde, wie Villers sagt, „hochtrabende, verächtliche Inhumanität" (250). Die famose Recension hat jedenfalls durch diesen Briefwechsel ein interessantes Nachspiel gewonnen. Die letzte Correspondenz, die unser Interesse erregt, ist die mit der Madame de Staël. Man erkennt nun in der Anregung durch Villers die erste und wichtigste Quelle, aus der diese geistreiche Frau ihre eingehende Kenntniss der deutschen Philosophie schöpfte. Während Villers in dem Buche De l'Allemagne nur beiläufig in einer Anmerkung zum 18. Cap. des I. Buches erwähnt ist, erfährt man hier auf S. 296, dass die Staël schon im Jahre 1803 ein Manuscript fertig hatte (das Buch De l'Allemagne erschien erst 1810), in dem sie sehr viel von Villers sprach. Diese Veränderung des Planes ist der Erkältung zuzuschreiben, die in ihren Beziehungen, die anfangs sehr intim waren, eintrat und deren Grund aus dem Briefwechsel allein nicht zu eruiren ist. Die geistreiche Frau rächte sich (und vermuthlich ihren eigenen Fehler) also auf echt weibliche Weise recht kleinlich. Gemeinsam ist Beiden die Begeisterung für Deutschland. Die Ansicht der Staël, die Philosophie Locke's und Kant's lasse sich versöhnen, wird von Villers natürlich zurückgewiesen. Geistreich ist die umgekehrte Statue Condillacs auf S. 270: „Lorsque Condillac représente une statue gagnant des idées à mesure qu'elle acquiert un sens de plus, on aurait pu calculer tout ce que l'homme privé successivement de chacun de ses sens pourrait non seulement conserver mais acquérir d'idées sans eux." Von ästhetischer Bedeutung ist folgende Ermahnung Villers' an die Romanschriftstellerin: „Il faut que sous la draperie dont vous les revêtez [les événements et les personnages als idées individualisées] ils restent idées, membres d'un ordre de choses qui ne soit qu'un reflet des choses d'ici-bas, d'une nature intellectuelle séparée de la nature vulgaire et sensible. Enfin, comme idées ils doivent conserver le propre de l'idée, l'infini, ou si vous aimez mieux, l'indéfini."

Diese ästhetische Reflexion leitet uns bequem hinüber zu der zweiten Sammlung, zu dem Aesthetiker Humboldt. Wie enge sich Humboldt an Kant anschloss und welche grosse Bedeutung er überhaupt in der deutschen Philosophie einnehme, war lange vergessen, bis Zeller endlich nach Hayms Monographie in seiner vortrefflichen „Geschichte der Philosophie in Deutschland" auch ihm die richtige Stellung zuwies (S. 641—644). Er, insbesondere in seiner kritisch-aneignenden Natur, liebte jenen „Umgang in Ideen", wie er selbst die Correspondenz nannte. Sein Briefwechsel mit Schiller und mit Göthe gehört ja zu dem Besten, was wir in die

er Art besitzen. Während jedoch in diesen Correspondenzen die Kanische Philosophie, auch wider Erwarten in dem Briefwechsel mit Schiller, erhältnissmässig sehr in den Hintergrund tritt, finden wir in dem Briefrechsel mit Körner einige für sein Kantstudium bedeutsame Stellen, auf ie daher die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll. Sogleich der erste Brief (S. 2—5) enthält einen interessanten Commentar Humboldt's zu Kants „Kritik der Urtheilskraft" S. 144 (Orig.-Ausg.) § 35 über das Verhältniss ler Einbildungskraft und des Verstandes in der ästhetischen Empfindung, resp. über ihre „Uebereinstimmung". Er findet das Gefühl der Schönheit in einer harmonischen Verknüpfung aller menschlichen Kräfte. Während er in dem genannten Werke Kants eine „Flüchtigkeit" bemerkt zu haben glaubt, „die nicht blos Berichtigungen einzelner Sätze, sondern Erweiterung des ganzen Systems erlaubt", sagt er von den Schriften Kants überhaupt (im Jahre 1793): „sie sind einmal der Codex, den man in philosophischen Angelegenheiten, so wenig als das Corpus juris in juristischen, aus der Hand legen darf". Und im dritten Briefe sagt er (S. 10): „Wir besitzen eine feste, auf streng bewiesenen Grundsätzen mit kritischer Genauigkeit aufgeführte Philosophie (denn wer kann diese Kriterien in der Kantischen verkennen?)". Unter solchen Umständen ist es natürlich, dass er seine Erörterungen mit Körner über die Schönheit und das Princip der ästhetischen Beurtheilung gleichsam als Variationen zu dem Kant'schen Texte behandelt. Wie schon im ersten Briefe, so bildet auch im 4. und 5. die genannte Stelle aus der „Kritik der Urtheilskraft" das Thema der brieflichen Unterhaltung resp. Controverse. Denn auch Körner ist ja mächtig von Kant ergriffen, wenn auch mehr negativ. Für die Entwicklung der ästhetischen Ansichten Humboldts aus denen Kants sind daher diese Briefe von ganz besonderer Wichtigkeit[1]). Die Apperception der Körner'schen objectiv-begrifflichen Schönheitstheorie durch seine an Kant sich anschliessende subjectiv-sensuelle Theorie bringt eine Veränderung der Letzteren nach der Seite der Ersteren hervor, deren specielle Verschiebungsvorgänge von geschichtlichem und psychologischem Interesse sind. Aber trotzdem geht er nicht inductiv zu Wege, er geht nicht aus von den Dingen, die schön genannt werden, sondern vom Subject. „Ich gehe", sagt er S. 21, „schlechterdings hierin den Kantischen Weg, und fange daher nicht von den Gegenständen an, die man schön nennt, sondern von der Vorstellung der Schönheit, welche durch diese hervorgebracht wird". Während Körner mit dem „Blick des Technikers" vom Object ausgeht, geht Humboldt als Psychologe vom Subject aus. „Es muss, meiner Ueberzeugung nach, nothwendig einen Weg geben von der Bestimmung der Schönheit durch subjective Merkmale zur Bestimmung

1) Ein Kritiker in der „Rivista Europea" nennt das Buch „una vera fonte d'idee sul bello e sull' arte". Von besonderem Werthe sind diese Briefe für die Entstehung und Entwicklung desjenigen Problems, das Humboldt zeitlebens beschäftigte, des Problems „der Charakteristik", z. B. von Individuen, Völkern, Literaturepochen u. s. w.

derselben durch objective". Er definirt das Schöne als „die Form des Verstandes in der Erscheinung" und sucht das Princip der Verbindung zwischen der übersinnlichen Verstandesform und der sinnlichen Erscheinung. Demgegenüber kommt Körner auf dem Weg der enumeratio simplex zu der Bestimmung, „die Schönheit sei ein Zustand des Gleichgewichts" (S. 31).

Von Interesse ist die Notiz, dass Humboldt, dem Schiller das Urtheil Kants über seinen Aufsatz in den Horen „Ueber den Geschlechtsunterschied" mitgetheilt hatte (vgl. Kants Brief an Schiller vom 30. März 1795), darüber ziemlich untröstlich war. Kant hatte den anonymen Autor sehr getadelt und Kant galt damals bei diesem Alles. Später wurde es freilich anders. Schon in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts zeigen sich Spuren, dass Humboldt und Schiller zur Ansicht kommen, einen falschen Weg gegangen zu sein. Schon der Brief Humboldts vom 22. Oct. 1[illegible] und noch mehr der Schillers an Jenen vom 2. April 1805 zeigen es. Da sagt Schiller (s. Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt 2. Aufl. Stuttg. 1876. S. 328): „Die speculative Philosophie, wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohlen Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefilde keine Quelle und keine lebendige Nahrung für mich gefunden". Noch stärker ist Humboldts „Palinodie" in dem Briefe an Körner vom 12. Febr. 1830; Schiller sei in einen philosophischen Weg gerathen, „der zwar in sich einen vortrefflichen und sicheren Grund hatte, allein übrigens doch hätte anders geführt werden sollen". Er habe ihn darin bestärkt, Körner habe gewarnt. Aber weder in diesem herben Urtheil Humboldts, noch in jenem Schiller'schen unzufriedenen Selbstzeugniss, noch in Goethe's bekannter Aeusserung an Eckermann (14. Nov. 1823 über das Betrübende, dass Schiller sich mit philosophischen Denkweisen herumgequält habe, die ihm nichts helfen konnten u. s. w. — finden wir eine gerechte Schätzung; wohl aber finden wir sie in jener herrlichen Stelle, welche Humboldt in seiner Einleitung zum Briefwechsel zwischen ihm und Schiller über Kant und über Schillers Kantstudium für die Nachwelt bestimmte. Greifen wir daher noch einmal, aus dieser Spätlingszeit zur Blüthezeit zurückkehrend, in die Fülle des damaligen Briefwechsels hinein, um zu erkennen, welche Bedeutung Kant für die zeitgenössische Correspondenz hatte! In dem vor Kurzem in 3. Aufl. erschienenen Briefwechsel: „Schiller und Lotte" spielt auch Kant eine Rolle. Da unterhält Knebel Lotte v. Lengefeld mit dem detaillirten Nachweis, dass er eigentlich alles Kantische schon vor Kant gedacht und geäussert habe (I, 201. II, 96); da wird Kants Schrift über die Träume eines Geistersehers (oder, wie Lotte sagt, Kants „Buch über die Erscheinungen" II, 155. 165) eifrig studirt und darüber disputirt (III, 13); Herders Angriff in der Kalligone auf Kants Aesthetik wird gebilligt (II, 131); aber das Schönste, was in dem dreibändigen Briefwechsel über Kant gesagt ist, ja vielleicht das Schönste, was jemals über Kant gesagt worden ist, schreibt die vielgeprüfte Karoline (III, 51; 1792) nach der Lectüre der „Grundlegung der

Metaphysik der Sitten“ [1]): „Ich finde mich so innig wohl und helle danach. Es geht Einem eine unbekannte Tiefe der Menschheit in dieser Schrift auf.“

Strassburg. Vaihinger.

A. Günther's Dualismus von Geist und Natur. Aus den Quellen dargestellt von *Dr. J. Flegel*, Breslau. A. Gosohorsky's Buchhandlung. Baumgart & Rott. 1880. (42 S.) 8°.

Nach einer kurzen Besprechung des philosophischen Monismus alter und neuer Zeit, insbesondere des von Spinoza und Hegel, und des Dualismus eines Cartesius und Kant, geht der Verf. über zur Darstellung des Günther'schen Dualismus von Geist und Natur, von der er mit Recht bemerkt, dass sie „um so dankenswerther sei, als G.'s Schriften viel zu sehr polemischer Natur seien, um dem Leser eine systematische Entwickelung seines Dualismus bieten zu können“, und als G. von den Geschichtsschreibern der Philosophie entweder gar nicht oder nur kurz und oberflächlich berücksichtigt werde.

Als Hauptverdienst dieser Arbeit ist die „reine Objectivität“ der Darlegung und die fortlaufende Belegung derselben mit zahlreichen Stellen aus G.'s Schriften zu bezeichnen.

Es bespricht aber der Verf. zunächt G.'s Unterscheidung „der wandelbaren Erscheinungen vom beharrlichen Sein“. Dagegen hätten wir gewünscht, dass er, anstatt mit dieser Unterscheidung, mit G.'s Theorie des Selbstbewusstseins begonnen hätte, damit die Voraussetzungslosigkeit seiner Philosophie in aller Schärfe hervorgetreten wäre. Sofort geht der Verf. zu der Frage über, wie G. (hierdurch) zu seinem Wesensdualismus von Geist und Natur gekommen sei? Da erfahren wir denn, wie G. die Idee (als den Gedanken vom Realgrunde) und den Begriff (als den Gedanken vom Allgemeinen) bestimme, und wie der eine Denkprozess sammt seinem Resultate nicht als in den andern überschlagend gedacht und daher auch beiden nicht ein und dasselbe Princip untergelegt, weder der Geist als Blüthe des Naturprincips noch die Natur als Depotencirung des Geistes aufgefasst werden könne, während das Gemeinsame beider Substanzen darin liege, dass jede als Sein an sich ein Selbstständiges, einmal gesetzt unvernichtbar, und als primitiv indifferentes Sein numerisch Eins sei. (Der Verf. hätte noch hinzufügen können: weil beide, Geist und Natur, Factoren des Einen Weltgedankens Gottes sind.) Anderseits aber sei jene numerische Einheit des Naturprincips seit seiner Differenci-

---

1) In der genannten Ausgabe steht, sie habe „Metaphysik und System“ von Kant durchgelesen. Das hat aber an und für sich und mit Bezug auf den oben angeführten folgenden Satz keinen Sinn. Es kann nur im Original geheissen haben „Metaphysik der Sitten“. Gemeint ist damit die „Grundlegung“, die in demselben Jahre ihre 3. Aufl. erlebt hatte und also vermuthlich aus diesem Anlass gerade damals in die Hände Karolinens kam.

rung nicht mehr vorhanden, existire nur noch als das Realallgemeine in der Vielheit der Einzelwesen.

Dann geht der Verf. dazu über, dass beide Realprincipien aus ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit nur mittelst Einwirkung gelangen können, wodurch beide sich als bedingtes (durch Schöpfung gesetztes) Sein offenbaren, was den Gedanken vom unbedingten (und bedingenden) Sein zur unmittelbaren Folge habe. Weiter: der die Natur und den ersten Menschengeist differencirende Einfluss könne nur von Gott ausgehen, während jeder andere Menschengeist zur Bestimmtheit erfahrungsgemäss nur durch die Einwirkung eines bereits selbstbewussten Menschen gelange (und zwar selbstverständlich unter Vermittelung der Leiblichkeit resp. des Wortes, in den er seinen Gedanken kleidet), während die Physis allein den Menschen nicht in's Licht des Selbstbewusstseins erheben könne.

Ferner ergebe sich aus der ursprünglichen Einwirkungsbedürftigkeit beider Principien, dass Receptivität und Reactivität die in ihrer Differencirung hervortretenden Grundkräfte seien, und zwar letztere beim Geist als freie (Spontaneität), bei der Natur als unfreie Reactivität; so wie das die Kräfte nicht mit dem Principe confundirt werden dürfen: jene als solche sind nicht das Princip als solches. Letzteres ist das Substrat und die Ursache, welcher die Gesammtheit der Erscheinungen schliesslich ihren Ursprung zu verdanken hat, wenn auch unter Vermittelung jener Grundkräfte. — Des Weiteren wird ausgeführt: wie der Geist gegenüber der Duplicität seiner unmittelbaren Erscheinungsmomente (Receptivität und Spontaneität) reale Monas bleibt, während die Natur in ihrer primitiven Differencirung als numerisches Eins für immer untergegangen und in eine Vielheit aus einander gegangen ist. Jener bewahrt sich daher als reales Eins in formaler Entzweiung, während die Physis formale Einheit in realer Entzweiung geworden ist. Nun haben ferner beide Principe (als realisirte Gedanken des Schöpfers) die apriorische Bestimmung zum Denken, welches aber bei beiden nach Form und Inhalt so verschieden ausfallen muss, als die Principe selber und ihre Offenbarungsweisen sich von einander unterscheiden, ja sich gegenseitig ausschliessen [1]). Der Geist

1) Als Ergänzung hierzu wird es sicherlich interessiren zu hören, was G. am 14. Nov. 1831 bei Uebersendung seiner „Süd- und Nordlichter" einem Berliner Professor, wahrscheinlich Steffens (dessen Vermittelung seine früheren Werke „ein Ehrenplätzchen in den Jahrbüchern der wissenschaftlichen Kritik" dankten) über die Natur als Denkwesen schrieb: „. . . Einer Bemerkung kann ich mich hier nicht entschlagen, und zwar veranlasst durch eine Stelle in der Recension von Rosenkranz, die da lautet: ›Wir machen nicht die Voraussetzung, dass die Natur über sich hinaus wolle, ohne je über sich hinaus zu kommen. Die Pflanzen wollen nicht Thiere werden.‹ Es mag sein, dass Ihre Naturphilosophie von Ihren Schülern besser und tiefer verstanden worden ist als von mir, aber gewiss nicht edler und höher! Ich hätte mir ein Gewissen daraus gemacht, den Schacht, den Sie in das Naturleben eröffnet, für nichts Besseres als einen gewöhnlichen Sandsteinbruch (wie Herbart's moderne Atomistik oder Descartes' antiquirte

kommt in Folge seines Subjectobjectivirungsprozesses zur Unterscheidung seiner Scheidungsmomente, zum Wissen um sich (zum Selbstbewusstsein), und setzt beiden Momenten (dem objectiven und subjectiven) das Sein an sich (das Princip in seiner primitiven Indifferenz) voraus, wodurch die Identität seines Seins und Denkens, die Gewissheit von der eigenen selbstständigen Existenz verbürgt wird.

Darauf bespricht der Verf. einige aus dem Vorhergehenden sich ergebende besonders wichtige Punkte, nämlich Glauben und Wissen, Nichtabsolutheit und Denkfreiheit des Geistes, Ichheit und Persönlichkeit (im Unterschiede von blosser Individualität); weiter, die Auctorität der Vernunft (mit ihren Kategorien, als den Grundformen des Denkgeistes) in Beziehung auf alle gewisse Erkenntniss; die Autonomie derselben nicht bloss in theoretischer, sondern auch in ethischer Beziehung (Gewissen und Wahlfreiheit, Gutes und Böses). — Sodann geht er über zur Natur und deren apriorischer Bestimmung zum Denken, indem er ausführt, dass dieselbe im Begriffe d. h. in der formalen schematischen Reduction ihrer eigenen materiellen Productionen ihr Bewusstsein erringe, und schliesst diese Darlegung mit der Verhältnissbestimmung des natürlichen Denkens zum geistigen Denken.

Im Folgenden führt er weitere Argumente G.'s dafür an: dass „das Denken der Natur, wie sie solches in ihren Repräsentanten, den sinnbe-

---

Automatik) anzuschlagen. Und wahrlich! das ist die Natur, wenn sie in ihrer Bewusstlosigkeit allein das qualificirte Mittel zur Thätigkeit des Geistes abgibt, wie Rosenkranz behauptet. Allerdings klänge es wie eine »Voraussetzung«, wenn ich gesagt hätte: »die Natur wolle zwar, aber könne nicht über sich hinaus«. Denn wo in der Natur von einem Können keine Rede sein kann, da lässt sich streng genommen auch von keinem Wollen reden. Es soll auch mit jenem Wollen nichts anders gemeint sein als das Streben der Natursubstanz zum Bewusstsein, versteht sich, so weit sie als ein vom Geiste qualitativ verschiedenes Lebensprincip dieses Streben zu verwirklichen im Stande ist. Und es muss von demselben in der Speculation so lange die Nachfrage mit Ehren stehen bleiben, so lange das Naturprincip als ein realisirter (in's Sein übersetzter) Gedanke Gottes gedacht wird, der eben deshalb wieder zum Gedanken werden muss, wenn jener sich durch sich vollenden soll. Es gilt auch hier, was Christus sagte: Gott ist kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Das Wissen liegt freilich, mit Rosenkranz zu reden, jenseits der Natur, da das Wissen (im engeren Sinne) identisch ist mit dem Um sich als Causalität Wissen (sich als Grund Denken). Dieses Bewusstsein setzt sie allerdings nie durch, weil sie sich nur als Erscheinendes erfassen d. h. sich nur in ihrer Aeusserlichkeit verinnern, nur schematisiren kann, und diesen Schematismus selber als Kategorientafel erst im Menschen (insofern dieser als die Blüthe des Naturlebens angesehen werden kann und zugleich unter dem Einflusse seines Geistes) vollständig erringt. Den Pudel darf freilich Rosenkranz nicht fragen, ob er Mensch werden wolle; aber die Natur hat mehr als Pudelgenie am Menschen durchgesetzt. Der Pudel will ja nicht einmal träumen, und doch träumt er, geht sogar auf die Jagd im Traume, ohne sich vom Flecke zu bringen. Freilich, wenn alles Wissen nur im Gedanken vom Allgemeinen aufginge, dann bliebe für die Natur, in ihrer Gegensätzlichkeit zum Geistesleben, nichts Anderes übrig als die Bewusstlosigkeit."

gabten Individuen, durchsetzt, nur ein Denken der Erscheinungen sei, das im Begriffe, als dem Gedanken vom Gemeinsamen in gewissen Erscheinungen, seinen Culminationspunkt erreiche" (S. 37). „Und wenn nun der Begriff sich dennoch zum Objecte machen lässt, so folgt daraus, dass das Subject, welches ihn als Object denkt (und weiter durcharbeitet), ausser dem Träger desselben liegen muss; mit anderen Worten, dass der Mensch nicht blosses Natursubject ist, sondern auch ein Subject, welches, weil es sich zum Seinsgedanken emporschwingen kann, eine ungebrochene reale Monas ist, Geist genannt, im wesentlichen Unterschiede von der Leiblichkeit, die als Naturindividualität zum Seinsgedanken, zur Idee sich nicht erheben kann" (S. 39).

Kommen aber im Begriffe und in der Idee zwei Denkweisen zum Vorschein, die einander diametral entgegengesetzt sind, so verlangt jede für sich ein eigenes causales Prinzip.

Im Menschen sind unter gegenseitigem Einflusse beide Prinzipe zur Lebenseinheit verbunden, so dass an die Stelle der Identität beider die lebendige Synthesis der Antithesen des creatürlichen Daseins tritt, die sich in der gegenseitigen Lebens- oder Gütergemeinschaft offenbart. Und in dieser Lebensgemeinschaft, aus welcher jedem der beiden Factoren eigenthümliche Vortheile erwachsen, eignet dem Geiste der Primat.

Habe ich im Bisherigen den Gedankengang des Verf. in seiner Darlegung des G.'schen Dualismus skizzirt, so komme ich nun auf einige Ausstellungen zu reden, die ich an der Arbeit zu machen habe.

Aufgefallen ist mir, dass der Verf., wiewohl er Substanz (Wesen) vom Sein an sich bestimmt unterscheidet, doch wiederholt das Wort Substanz im Sinne vom Sein an sich und umgekehrt gebraucht.

S. 9 hätte ich gewünscht, dass er die Weise „der dialektischen Nöthigung" des Fortschritts von dem Ichgedanken zum Gottesgedanken bestimmter, als es geschehen, gezeichnet; und eben so, dass er S. 11 das Näheren ausgeführt hätte, warum creatürliche Realprincipien „durch den Dualismus von Kräften" (receptiven und reactiven) „zur Selbstoffenbarung kommen".

Wenn der Verf. S. 12 sagt: nach G. „ist die Vernunft nichts weiter als das erste Moment in der Differencirung des Geistes d. h. seine Receptivität", so scheint er nicht beachtet zu haben, was G. an nicht wenigen Stellen seiner späteren Schriften ganz bestimmt hervorhebt: dass nämlich Vernunft und Freiheit im gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht genau dasselbe bedeuten, was Receptivität und Spontaneität im wissenschaftlichen Sprachgebrauche. Denn die Vernünftigkeit des Geistes bedeute nichts Anderes, als dass wir unsere Gedanken und deren Objecte nach Ursache und Wirkung verknüpfen, nach den Gründen und Zwecken des reell und formell Seienden fragen. Dieses sei aber dadurch bedingt, dass der Denkgeist bei den Einwirkungen, die er empfängt, frei auf sich selbst zurückgreife, um, was er nicht ausschliesslich in sich begründen kann, auf andere Real- und Formalgründe zurückzuführen; also bedingt durch jene

Receptivität, die von der Spontaneität des Geistes unzertrennlich ist. — Aehnliches gilt von der Stelle, die der Verf. ebendaselbst dafür anführt, was dem G. der Verstand sei. Derselbe ist ihm, im Unterschiede von der Vernunft, das Begriffe bildende Vermögen.

Wenn er S. 23 bemerkt, dass nach G. „Persönlichkeit mehr sei als gesteigerte Individualität" und S. 41: „mit dem Worte Ich bringe der Geist den Gedanken von sich selber als dem Realgrunde seiner Thätigkeit zur äusserlichen Erscheinung;" so scheint er an letzterer Stelle vergessen zu haben, was er ebenfalls an ersterer hervorgehoben: „Persönlichkeit sei das in der Beziehung nach Aussen geltend gemachte Ich". Und allerdings wird nach G. das Ich zur Person erst durch das nach Aussen sich Geltendmachen desselben oder durch die Thathandlung.

Die Worte (S. 28): „Der Geist gibt seine Selbstbehauptung auf, wenn er den Forderungen der Natur an und ausser ihm den Vorzug einräumt d. h. die Sinnlichkeit (in den Leidenschaften) über sich herrschen lässt", könnten leicht dahin missverstanden werden, als ob G. mit Leibnitz und der Scholastik lehre: das Böse habe keine causa efficiens sondern deficiens (malum habet non causam efficientem, sed deficientem). Einige Zeilen später fährt übrigens der Verf. selber fort: Immer ist es der Geist, welcher in selbstständiger Bewegung „für oder gegen den Inhalt seines Wissens entscheidet, wenn dieser zum Gesetz im Gewissen geworden". (Vorschule II S. LXXXII.)

S. 32 schreibt er: „Wo das Schema als Gemeinsames einmal Platz gegriffen, da stellt sich auch die unwillkürliche Subsumtion des jedesmaligen Eindrucks (Einzelbildes) als eines Concreten unter jene Allgemeinheit ein — d. h. das Urtheil in seiner rohesten Gestalt, die als solche freilich noch kein vermitteltes Urtheil oder Schluss sein kann". Dass aber G. auch den schematischen Schluss der Physis zuspreche, indem er auf zahlreiche Erscheinungen in der Thierwelt hinweist, die sich nur durch die Function des Schliessens erklären lassen, hebt der Verf. nicht hervor. So schliesst z. B. der Sperling in Beziehung auf einen Strohmann im Erbsenfelde, den er wiederholt unter das Schema eines Menschen subsummirt, und deshalb vor demselben die Flucht ergriffen hat, später (weil jener sich nämlich nicht von der Stelle bewegt, mit seinen Armen nicht nach ihm greift etc.): es ist das kein Mensch, und ergreift daher nicht mehr die Flucht. Mit Recht bemerkt daher auch Gustav Knauer Bd. XVI 3. S. 131 dieser Monatshefte: „Die Thiere . . . verarbeiten ihre Begriffe zu Urtheilen und Schlüssen, ja auch zu Schlüssen. Mein Hund schliesst z. B.: wenn mein Herr Hut und Stock nimmt, will er ausgehen. Wenn er ausgeht, nimmt er mich zuweilen mit. Also gilt es, ihn dahin zu bringen, dass er auch jetzt mich mitnimmt, denn er hat Hut und Stock genommen. — Wie? Der Hund sagt sich diese Worte? Nein, gewiss nicht. . . Die Worte sagt er nicht, aber die Gedanken ohne die Worte hat der Hund. Wir behaupten nicht, dass er ein sprechendes Wesen sei, aber wir behaupten: er ist ein denkendes." Ja, alle schematischen

Schlüsse werden von den höher organisirten Thieren nicht in Worten, auch nicht in wörtlichen Gedanken gemacht, sondern in Bildern d. h. in bildlichen Vorstellungen. Mit andern Worten: es finden die gegensätzlichen Glieder des schematischen Urtheils in zahlreichen Fällen durch eine dritte schematische Vorstellung ihre Vermittelung d. h. der schematische Schluss kommt zum Vorschein. Es kann das auch nicht anders sein. Denn da die Natur, was sie veräussert, auch verinnern muss, weil sie nur zum Zwecke der Verinnerung es veräussern konnte, und da in ihrer Veräusserung nicht nur Gegensätze (extrema indicii) sondern auch Vermittelungen des Gegensätzlichen (Schlüsse) sich einstellen, so muss auch die Function des Schliessens sich in den Thieren (den Repräsentanten der Natursubjectivität) einstellen. Die Natur verinnert in den Thieren die Urtheile und Schlüsse der Veräusserung.

S. 36 macht der Verf. dem G. den Vorwurf der Oberflächlichkeit, weil derselbe die Natur als Substanz von der Materie als Erscheinung unterscheidet. Dieser Vorwurf möchte ungerechtfertigt sein. Denn da die Materie so gut wie die Kräfte erst in Folge der Differencirung des Naturprincips sich einstellen, so kann (wie mir scheint) jene so wenig als diese ohne Weiteres mit der Natursubstanz identificirt werden, und möchte also G. wenigstens eben so sehr zu dem Ausspruche berechtigt sein, dass „die Materie nur die Erscheinung der Natursubstanz" sei, als Prof. Weber, auf welchen der Verf. sich beruft, zu dem seinigen, dass die Materie die differencirte Natursubstanz selber sei.

Wenn endlich der Verf. S. 42 Note 2 aus Veranlassung der Worte G.'s, dass im Menschen die Natur zum Wissen um sich als Sein komme, ohne aufzuhören Natur zu sein, so wie der Geist ein Wissen um die Natur erreiche, ohne Natur zu werden und auf seine Geistigkeit Verzicht zu leisten, bemerkt: „dass die in diesen Worten ausgesprochenen Behauptungen G.'s eine consequente Durchführung seines Wesensdualismus nicht enthalten", so veranlasst mich das zur Frage: ob denn der Mensch seiner Leiblichkeit nach nicht Naturwesen sei, und ob deshalb nicht gesagt werden dürfe, dass die Natur im Menschen (wiewohl nur mittelst seines Geistes) zu solchem Wissen um sich komme?

Ungeachtet dieser wenigen Ausstellungen, welche ich an der Arbeit des jugendlichen und vielversprechenden Verf. machen zu dürfen glaubte, muss ich dieselbe als eine höchst verdienstliche allen denjenigen zur Lektüre empfehlen, welche G.'s Dualismus aus den eigenen Aussprüchen desselben kennen lernen wollen. Knoodt.

Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft von *John William Draper,* Prof a. d. Univ. zu New-York. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1875. (XXIV u. 383 S.) 8°.

Dies Werk, welches von J. Rosenthal in's Deutsche übersetzt worden ist, verdient auch nachträglich noch in den Monatsheften angezeigt zu

werden, da es ein wichtiges Kapitel der Philosophie der Geschichte mit weitschichtiger Gelehrsamkeit und vieler Originalität behandelt. Allerdings sind die Angaben des Verf. nicht immer ganz zuverlässig, indem er hie und da nicht grade aus den lautersten Quellen geschöpft hat; auch begnügt er sich öfters mit oberflächlichen Zusammenstellungen und hat den Begriff der Religion und des Christenthums viel zu eng gefasst, sofern er das Letztere im Grunde mit dem Katholicismus identificirt. Nichtsdestoweniger sind von ihm die Conflicte der römischen Kirche mit den immer gewaltiger und unwiderstehlicher hervortretenden Regungen des freien wissenschaftlichen Geistes von Etappe zu Etappe recht interessant geschildert, und wird der unversöhnliche Gegensatz, in den das Papstthum mit der modernen Wissenschaft getreten ist, in seinem Werke scharf dargelegt. Dies in einem Gesammtbilde der Gegenwart in's Bewusstsein gerufen zu haben, ist um so verdienstlicher, als grade jetzt der Ultramontanismus, nachdem die altkatholische Bewegung in den Hintergrund getreten ist, mit ungebrochener Zuversicht seine Praetensionen wieder geltend macht.

Die Mathematik zu Platon's Zeiten und seine Beziehungen zu ihr nach Platon's eigenen Werken und den Zeugnissen älterer Schriftsteller. Inaugural-Dissertation von *Bened. Rothlauf.* Jena. 1878. (74 S.) 8°.

Nach einer Einleitung über Plato's Stellung zur Mathematik im Allgemeinen, wobei mit Recht auf dessen engen Zusammenhang mit den Pythagoreern und deren maassgebenden Einfluss auf ihn in math. Dingen, wie in andern mehr, hingewiesen wird, handelt der Verf. in drei Abschnitten (1. Arithmetik, 2. Geometrie, 3. Stereometrie) sein Thema ab. Diese Behandlung ist für den Ref. sehr instructiv gewesen und wird es für andere Leute sicherlich auch sein, da der Verf. die für Nichtmathematiker oft so unverständlichen Andeutungen Plato's über mathematische Verhältnisse in die Sprache und in die Formeln der modernen Wissenschaft übersetzt hat, wodurch sie erst rechtes Leben für uns gewinnen. Besonders hebt der Verf. das Geschick hervor, mit dem Plato durch Hülfe geometrischer Constructionen hinter arithmetische Verhältnisse kam, die für uns, welche wir das Decimalsystem und die Rechnung mit Buchstaben als unbestimmten Grössen gebrauchen, keine Schwierigkeit haben, für ihn aber bedeutende Schwierigkeit haben mussten. So war für den Ref. der Umstand, dass Plato eine Formel gefunden, nach der quadratische Gleichungen auf geometrischem Wege aufgelöst werden können (vgl. A. 48—49), völlig neu und hat ihn wieder mit Bewunderung für den genialen Mann erfüllt, dem freilich auch in diesem Punkte die Pythagoreer vorangegangen waren. Hankel hat zwar Plato's Grösse als eines Mathematikers ganz richtig bezeichnet, aber erst durch solche Arbeiten, wie die vorliegende, erhält auch der Laie die Einsicht, was sich alles mit der in der Akademie neu entdeckten, analytischen Methode vollbringen liess. Es wäre sehr zu wünschen, dass der Verf. nun auch, wie er als seine Absicht andeutet, die astronomische und musikalische Theorie Plato's in Angriff nehme, weil sich dadurch erst das

Bild des grossen Philosophen nach einer Seite hin vervollständigen würde, für die seit Boeckh's Arbeit über die Weltseele gar wenig geschehen ist und aus der sich zum bessern Verständniss der Schriften Manches gewinnen liesse.

Dr. C. P. Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte. Ein Handbuch zur Orientirung und zum Selbststudium übersetzt und herausgegeben von Lic. Dr. *F. W. T. Weber*. Berlin, L. Schleiermacher. (XII 299 S.) 8°.

Diese Publikation füllt, wie der Uebersetzer in der Vorrede richtig bemerkt, eine Lücke in unserer wissenschaftlichen Litteratur aus und wird hoffentlich dazu beitragen, das hochwichtige Studium der allgemeinen (und vergleichenden) Religionsgeschichte unter uns zu fördern. Dazu kann das vorliegende Kompendium durch seinen reichen, wenn auch überall knapp zusammengefassten Stoff und seine mannigfachen litterarischen Nachweise und Fingerzeige, die den einzelnen Abschnitten hinzugefügt sind, in vorzüglichem Maasse dienen. Der Standpunkt freilich, von dem aus der Verfasser die Entwicklung der verschiedenen Religionen vor sich gehen lässt, erscheint dem Ref. als unhaltbar. Tiele nimmt nämlich in darwinistischer Weise an, dass die Menschheit aus einer höchst niedrigen Urreligion durch einen ganz abergläubischen Animismus sich zum Polytheismus und in einzelnen Fällen zu sog. nomistischen (d. h. auf niedergeschriebenen gesetzlich religiösen Vorschriften und Lehren beruhenden) Religionen und wiederum von diesen aus zum Pantheismus und Monotheismus erhoben habe, um endlich bei den drei grossen Weltreligionen anzulangen. Nach des Ref. Ansicht ist der animistische Aberglaube, wie er heut zu Tage noch bei den wilden oder Naturvölkern in voller Blüthe steht und bei der meisten anderen civilisirteren Völkern spurenweise vorkommt, gewiss nicht die eigentliche Vorstufe der Religion, sondern bereits ein Stadium des Verfalls derselben; dass sich ferner der Monotheismus (N. B. als Religion) aus Polytheismus entwickelt habe, hält er für irrthümlich. Vielmehr war, so weit wir die Sache verfolgen können, der Monotheismus, das höchste Religionsprincip, immer schon neben und vor Polytheismus und Animismus da; wir werden nicht zweifeln dürfen, dass diese mit Aberglauben verbundenen Glaubensformen stets die Resultate einer späteren, nach abwärts gerichteten, aus sinnlicher Verfälschung stammenden Entwicklungsreihe sind, der eine an dem ursprünglichen naiven Monotheismus oder sog. Henotheismus festhaltende und von ihm aus zum begründeten Monotheismus fortschreitende, aufsteigende Entwicklungsreihe entgegenläuft. Indessen hat Tiele's Darwinismus ihn nicht gehindert, eine unbefangene Darstellung der religiösen Hauptformen zu liefern, welche er in fünf Abschnitte vertheilt. Der erste derselben handelt von der Religion unter der Herrschaft des Animismus, wobei mit den Finnen geschlossen wird; der zweite von der Religion bei den Chinesen; der dritte von der Religion bei den Chamiten (Aegyptern) und Semiten bis zum Islam; der vierte von der Religion bei den Indogermanen mit Ausnahme der Griechen und Römer; der letzte von der Religion bei

den Indogermanen unter dem Einfluss der Semiten und Chamiten, d. h. von der griechischen und römischen. Bei den Semiten wird der merkwürdige Einfluss der Akkader hervorgehoben; bei den Indern die Entwicklung von den ältesten Zeiten durch den Buddhismus hindurch bis auf den neueren Brahmanismus verfolgt; auch die persische (zarathustrische) Religion, die Tiele den Mazdaismus nennt, näher dargestellt. Weniger eingehend sind die Erörterungen über die nordisch-germanische und über die griechische und römische Religion; die nationale Sintolehre der Japaner und die Religion der Kelten hat der Verfasser als noch zu wenig erforscht ganz unberührt gelassen. C. S.

Die formale Logik Kant's in ihren Beziehungen zur transscendentalen. Von Dr. *Moritz Steckelmacher.* Eine von der philosophischen Facultät der Universität Breslau gekrönte Preisschrift. Breslau bei Wilh. Köbner. 1879. 8°. 109 S.

Steckelmacher führt die allgemeine reine Logik Kant's in zusammenhängender Darstellung und Erörterung vor und findet die Gesichtspunkte, welche für die Abweichungen derselben von der überlieferten Logik massgebend waren, in der Transscendentalphilosophie. Jene Darstellung ist eine gewissenhafte und gründliche, und der Nachweis dieser „Gesichtspunkte" ist wohl gelungen. Aber gerade er schafft das Problem, welches zu lösen St. nicht geglückt ist. Je mehr Einfluss der transscendentalen Logik auf die formale statuirt wird und je näher sie einander gerückt werden, desto klarer wird auch die Unhaltbarkeit ihres Nebeneinanderbestehens und desto dringender das Bedürfniss, für die widersprechenden Bestimmungen eine Erklärung zu finden. Sehr gut hat St. die Punkte hervorgehoben, in welchen die formale Logik in Bezug auf ihre Verständlichkeit von der transscendentalen abhängig ist, mit Recht behauptet er, dass auch Kant dieses Verhältniss nicht verborgen geblieben ist, und zugleich, dass ihm doch die Sonderung der Gebiete nicht geglückt ist. Speciell in Beziehung auf das Problem der ersten Entstehung des logischen Begriffs sagt er S. 27 sehr richtig, „die analytische Einheit in der Thätigkeit des Verstandes berührt sich hier unsichtbar mit der synthetischen, unsicher laufen ihre Grenzen in einander, und K. hat uns ihre Linien nicht genau zu zeigen vermocht." Aber wäre es nun nicht Sache des kritischen Darstellers gewesen, selbst auf Grund der kritischen Begriffsbestimmungen die Grenzen zu ziehen? Muss es nicht möglich sein, den ganz speciellen Fehler aufzufinden, an welchem die Unklarheit liegt? Schon wenn St. den von Kant unerklärt gelassenen Begriff der Form und des Formalen genauerer Untersuchung unterzogen hätte, wäre ein Ausweg sichtbar geworden. Aber St. kennt kein anderes Auskunftsmittel, als die Absicht Kant's (S. 35), „durch den Nachweis der Unbegreiflichkeit der formalen Logik aus sich selbst die Einsicht in die Nothwendigkeit einer Logik zu begründen, welche nicht allein auf jenen allgemeinen Principien

und Formen, ohne die ein Denken überhaupt nicht möglich ist, sondern auch auf festen unumstösslichen Principien der Möglichkeit der Erfahrung sich aufbauend, erst volle Wahrheit unserer Erkenntniss verbürgt.' Ich meine, schon in der Ausdrucksweise St.'s zeigt sich die Unklarheit und Unhaltbarkeit des Gedankens, welcher nun in Kant hinein interpretirt werden soll, damit dann mit seiner Hülfe die Umdeutung der widersprechenden Aeusserungen über die allgemeine reine Logik möglich erscheint. Sagt Kant, diese Logik abstrahire von allem Inhalte und sei vollständig a priori verständlich und evident, so hat er nach Seite 9 damit nur sagen wollen, die formale Logik prätendire nicht das Mittel zur apriorischen Erkenntniss von Gegenständen zu sein, sondern nur diejenigen apriorischen Regeln und Formen zu enthalten, ohne welche nichts, sei es Apriorisches oder Aposteriorisches durch uns gedacht werden könne, womit aber durchaus nicht gesagt sei, dass die allgemeine Logik mit ihrem Formensystem allein aus sich begreiflich sei etc. Nicht nur der Wortlaut der Kantischen Aeusserungen widerstrebt dieser Umdeutung, sondern auch die Sache selbst. Als mir St.'s Schrift zu Gesicht kam, hatte ich längst vor, meine Ansicht über diesen Gegenstand in einem Aufsatze zu veröffentlichen. Dass St. die Hauptpunkte nach meinem Dafürhalten verfehlt hat mich bestimmt, diese Absicht jetzt auszuführen und die Redaction der Philos. Monatshefte um Aufnahme meiner Arbeit zu ersuchen. Aus ihr wird ersichtlich werden, welche Ansichten St.'s ich für irrthümlich halte und aus welchen Gründen; ein weiteres Eingehen auf dieselben an dieser Stelle ist demnach überflüssig.

Greifswald. Wilh. Schuppe.

Der Gott des neunzehnten Jahrhunderts. Religions-philosophischer Versuch. Von *E. Oelsner*. Breslau, Schletter. 1877. (141 S.) 8°.

Die Verfasserin, der eine bemerkenswerthe Schärfe des Gedankens und ein klarer, durchgebildeter Ausdruck auch in der Erörterung schwieriger und abstracter Gegenstände zu Gebote steht, strebt den Nachweis an, dass unserer Welt ein bewusst denkendes Princip zu Grunde liegt, und dass unser Jahrhundert sich nur bei einer Gottesvorstellung befriedigen kann, die Gott als die ewige, unbegrenzte, liebende Vernunft auffasst. Zu unserer sittlichen Fortentwicklung bedürfen wir einer einheitlichen Weltanschauung, diese nennt die Verfasserin Religion. Sie verurtheilt das pietätslose Schmähen der altüberlieferten religiösen Vorstellungen; aber zugleich will sie Fortbildung derselben vermittelst der neueren Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft. Die Natur ist ihr das objectivirte göttliche Denken, aber zugleich ein Produkt freien Schaffens. Gott spricht aus der Natur zu uns wie der Autor aus seinem Buche. Alles Wissen wird werthvoll erst, wenn es sich in den Dienst des Gewissens stellt; das Sittliche hat einen selbstständigen Werth und kann nicht aus der Nützlichkeit abgeleitet werden. Das Wollen ist eine besondere Energie des Denkens, die dasselbe zur Aeusserung treibt; nur soweit das Erkennen frei ist, ist

ler Wille frei. Wahrheit ist Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem göttlichen Denken, wie es sich in Natur und Geschichte manifestirt; der Weg zur Wahrheit ist auch der Weg zur Befreiung des Willens. Zwischen dem Menschen und seiner Welt herrscht eine prästabilirte Harmonie; die Welt, welche dem Menschen zugänglich ist, stellt seine erweiterte Individualität dar, die er immer mehr in die einheitliche Form seines Geistes zusammenziehen soll, so dass er sie durch sein Denken neu erschafft. Die Formen der Dinge entsprechen unserem Denken, die Formen sind das eigentlich Geistige an den Dingen. Ueberall treffen wir auf Geistiges in unserer Welt; was wir Stoff nennen, das sind nur die elementarsten Formen. Selbst der blinde Mechanismus materieller Bewegungen, auf den man alle Erscheinungen der Welt zurückführen möchte, enthält für den tiefer Blickenden schon den Begriff der zweckmässig bildenden Vernunft in sich; wer die Bausteine zum Baumeister machen will, der steht noch auf der untersten Stufe des Fetischismus. Gerade die eherne Consequenz der Naturgesetze bürgt dafür, dass ein einheitliches Wollen und Denken die Welt beherrscht. Die materialistische Aufklärung setzt an die Stelle der alten Kirchendogmen neue naturwissenschaftliche, denen nur zumeist der Mangel äusserster Seichtigkeit anhaftet. Für jedes consequente Denken stellt die Gottesoffenbarung sich als eine ununterbrochene, allgemeine dar.

Auf Grund dieser Anschauungen erwartet die Verfasserin eine Umbildung unserer Religion nicht von einer Revolution, sondern von stetiger pietätsvoller Reformation. Die Religion als Weltvorstellung ist das Vorstellen par excellence, die aus der Intuition hervorgegangene und durch die Phantasie fortgebildete, der verstandesmässigen vorhergehende Welterkenntniss. Die Philosophie hat die Aufgabe, neue zeitgemässe Religionsgebilde zu schaffen. Denn Philosophie und Religion sind zwei Sprachen für denselben Inhalt; verschieden sind sie nur wie Verstand und Intuition. Sie haben zeitweilig verschiedene Mission, aber die gleiche Hauptaufgabe, und die Weihe göttlicher Offenbarung dürfen sie beide für sich in Anspruch nehmen. Die Philosophie ist die Religion der Einzelnen, selbstständigen Denkens Fähigen, die Religion die Philosophie der Massen. Die Philosophie begreift die Nothwendigkeit der Beschränkungen, welche sich die Religion auferlegen muss, um auch den schwachen Intelligenzen gerecht zu werden; aber sie hat zu verhüten, dass daraus nicht bleibende Schranken der geistigen Entwicklung werden. Philosophie und Religion stehen in Wechselwirkung; die Philosophie entwickelt oft unmerklich die dogmatischen Anschauungen weiter und wird ihrerseits von der Religion beeinflusst. Aus der Geistesarbeit unserer höchstveranlagten Intelligenzen wächst allmälig die Universalreligion unserer Tage hervor. Die Höchstgebildeten unserer Zeit haben eine gemeinsame Weltanschauung oder sind auf dem Wege eine solche zu erlangen. Einige Andeutungen über diese Weltanschauung hat die Verfasserin zu geben versucht.

Referent muss sich gegen manche dieser Ansichten, insbesondere gegen die Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Religion, ablehnend

verhalten. Das Meiste dagegen scheint ihm ebenso gründlich gedacht als treffend ausgedrückt, und er würde sich freuen, wenn die hier über den Gedankengang der Verfasserin gegebenen Andeutungen dem lesenswerthen und fesselnden Büchlein zahlreiche Leser und die gebührende Beachtung auch bei dem philosophischen Publikum zuführen würden.

Berlin. Lasson.

De l'invention dans les arts dans les sciences et dans la pratique de la vertu par *E. Joyau.* Paris, G. Baillière & Co. 1879. (XV, 212 S.) 8°.

Der Verfasser, welcher durch eine kritische Darstellung der sokratischen Tugendlehre (Platonis Protagoras sive Socratica de natura virtutis doctrina. Disp. E. Joyau. Parisiis, G. Baillière & Co. 1879), eine sich an Fouillée's Werk über Sokrates vielfach anschliessende Arbeit, seine litterarische Laufbahn eröffnet hat, bietet in der obengenannten Schrift eine Untersuchung über das Wesen der Einbildungskraft (imagination) als des die Erfindung und den Fortschritt im geistigen Leben bewirkenden Vermögens. Das Werk zerfällt in drei Abschnitte, von denen der erste die psychologische Grundlage für das Verständniss der Einbildungskraft enthält, der zweite deren Anwendung als des erfindenden Vermögens in einzelnen Richtungen des geistigen Lebens und der Wissenschaft im Besonderen behandelt, der dritte die Resultate bespricht. In der psychologischen Exposition legt der Verf. grosses Gewicht auf das Gesetzmässige in der Function der Einbildungskraft, wodurch sie sich von der blossen Phantasie (fantaisie) unterscheide; er drückt sich mitunter über sie so aus, als ob sie das logische Denken selbst bedeute, und bringt sie in das engste Verhältniss zur Vernunft. In der That, sagt er, sind Einbildung und Vernunft nur dasselbe Vermögen, das unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird. Die Einbildung ist das Vermögen unseres Geistes, vorwärts zu schreiten und neue Wahrheiten zu entdecken, indem man von einer Vorstellung zur andern übergeht, die Vernunft ist das Vermögen unseres Geistes, die Gesetze zu erkennen, denen gemäss er Fortschritte und Entdeckungen macht. Die Einbildungskraft ist das Vermögen, das, was Kant synthetische Urtheile a priori nennt, die wahr sind, zu vollziehen, die Vernunft ist das Vermögen, die Regeln der synthetischen Urtheile a priori zu erkennen. In der Folge hat sich aber Herr Joyau an diese Definition, welche, wie man sieht, unter andern das sinnliche Element in der Einbildungskraft ganz vernachlässigt, nicht strict gehalten, indem er — und zwar mit Recht — das Gebiet der Einbildungskraft viel weiter ausgedehnt hat, als die synthetischen Urtheile a priori reichen. Er hat wohl nur mit jener Definition gegen die von ihm getadelten Empiristen und Positivisten Front machen wollen, welche den productiven Character des Geistes den Thatsachen zum Trotz entweder leugnen, oder doch verstecken und missdeuten. Ihnen gegenüber macht der Verf. in einem besondern inhaltsreichen Kapitel „vom Genie" auf die Ursprünglichkeit der Erfindungsgabe aufmerksam, deren Schöpfungen aus blossen

ynthesen des Erfahrungsmässigen schlechterdings nicht erklärt werden önnten. Hieran schliesst sich gleich im ersten Kapitel des zweiten bschnittes die Auseinandersetzung über die Erfindung in den sog. chönen Künsten, wo der Verf. zwar an den Satz des (Plato und) Aristoteles anknüpft, dass die Kunst die Natur nachahme, aber ihn im Sinne ler berühmten Schelling'schen Rede interpretirt, wonach der Künstler nicht die ausgedrückte Thatsache, sondern die Idee und Absicht der Natur nachzuahmen habe. Diese aesthetische Seite ist wohl das Werthvollste in Herrn Joyau's Buch. Denn was die nun folgenden Abschnitte über die Erfindung in den Wissenschaften anbetrifft, so erhalten wir darin hauptsächlich nur Verhandlungen über das Wesen der Hypothese, welche zu den von Prof. Naville in der Revue philosophique veröffentlichten Ansichten über diesen Gegenstand in einem ganz specifischen Verhältniss stehen. Bei dieser Gelegenheit glaubt der Verf. auch die oft gehörte Behauptung widerholen| zu müssen, dass die Forschung auf dem Gebiete der organischen Natur nach denselben Grundsätzen zu verfahren habe, als auf dem der anorganischen, eine Behauptung, die seiner eignen Ansicht, dass man zum Einfachen aufsteigen müsse, um das Zusammengesetzte zu erklären, widerspricht. Denn das Einfache im Organismus ist der Zweck, nicht die Ursache; nur aus dem Zweck als Einheitsgrund ist die organische Bildung zu erklären, während das Anorganische aus der Ursache erklärt werden muss. Uebrigens darf das Streben nach Einheit wieder nicht so weit getrieben werden, dass man Alles „auf eine einzige Art von Phaenomenen, durch ein einziges Gesetz regiert" zurückzubringen versuchte, wie der Verf. als Ansicht vieler der grössten (?) Gelehrten bezeichnet.

Im Ganzen enthält das Buch manche wichtige Bemerkungen und brauchbare Winke, und es würde noch viel grösseren Werth haben, wenn der Verf. von vornherein mit schärferer psychologisch-methodologischer Analyse zu Werke gegangen wäre, um das Wesen der Einbildungskraft genauer zu bestimmen. Das Abgrenzen einzelner sog. Seelenvermögen hat immer etwas Missliches, sowenig wir es auch entbehren können, und darum ist beim Operiren mit dergleichen Begriffen doppelte Vorsicht von Nöthen, wenn nicht Unklarheiten und Ungenauigkeiten erfolgen sollen.

Ueber materialistische nud idealistische Weltanschauung von Dr. *Max Schasler*. (Deutsche Zeit- und Streitfragen Jahrg. VIII. Heft 113.) Berlin, C. Habel. 1879. (56 S.) 8°.

Darwinismus und Sittlichkeit von Dr. *G. Graue*. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Jahrg. VIII. Heft 124—125.) Berlin, C. Habel. 1879. (88 S.) 8°.

Beide Arbeiten können ihres verwandten Inhalts wegen zusammengefasst werden. Die Abhandlung Schasler's beginnt mit genaueren Begriffsbestimmungen und wendet sich dann zur Kritik des Materialismus

sowie derjenigen sich daran schliessenden Ausgestaltung des Darwinismus, welche besonders von Häckel vertreten wird. Häckel's Aufstellungen erfahren eine scharfe, aber nur zu gerechte Verurtheilung, wobei zugleich der Verf. Gelegenheit nimmt, sich hinsichtlich des bekannten Streits zwischen Virchow und Häckel für den Ersteren zu erklären. Auf die idealistische Weltanschauung wird nur mit einigen allgemeinen Andeutungen eingegangen. — Die andere Abhandlung untersucht die Frage, ob der — bis in seine eigentlichen Consequenzen durchgeführte — Darwinismus mit wahrer und echter Sittlichkeit vereinbar sei. Die Antwort fällt verneinend aus. Der Verf. beleuchtet u. A. namentlich die Proteste der Darwinisten gegen die Behauptung der Socialdemokraten, dass ihre Theorie auf der materialistischen Entwicklungslehre fusse, und bringt zumal aus Häckel's Schriften den Beweis von der Richtigkeit dieser Behauptung bei. „Denn nach dieser Philosophie", so drückt sich der Verf. aus, „hat die Welt keinen vernünftigen Zweck, also auch keinen sittlichen Zweck und keine sittliche Weltordnung, folglich hat auch das Menschenleben in der Welt weder das Eine noch das Andere; es gibt kein für alle Menschen gültiges, der Willkür der Einzelnen entzogenes, mit kategorischen Forderungen an den Menschen hervortretendes Sittengesetz; es gibt auch keine sittliche That, und Häckel erklärt ja ausdrücklich, dass bei den Menschen wie bei den Thieren „überall Leidenschaft und Selbstsucht die Triebfeder des Lebens" ist". Wenn man also auch Häckel und andere Darwinisten nicht direct für den socialdemokratischen Unfug und Unsinn verantwortlich machen kann, so ist doch ihre materialistische Naturphilosophie von der zugleich aus andern Ursachen hervorgegangenen socialistischen Bewegung dazu ausgebeutet worden, sich einen Anstrich wissenschaftlicher Begründung zu geben. Der Verf. schliesst mit dem Ausdruck seiner Ueberzeugung, dass Deutschland im Gegensatz zu der Lehre des falschen Monismus jener darwinistischen Naturanschauung nach wie vor bestrebt sein werde, die innere Harmonie des wissenschaftlichen Denkens mit den religiös sittlichen Ideen energisch zu vertreten und durchzuführen. Beide Abhandlungen sind als polemische Kundgebungen des wissenschaftlichen und sittlichen Zeitbewusstseins gegen die Consequenzen des in immer neuen Wandlungen auftretenden Materialismus wohl zu beachten.

Ansichten über Aesthetik und Literatur von Wilhelm von Humboldt. Seine Briefe an Christian Gottfried Körner (1795—1830). Herausgegeben von *F. Jonas*. Berlin, L. Schleiermacher. 1880. (XI, 190.) 8°.

Diese Sammlung, eine Ergänzung der bereits veröffentlichten Briefwechsel Goethe's und Schiller's, Beider mit W. v. Humboldt, und Schiller's mit Körner, enthält sechsunddreissig Schreiben Humboldt's an seinen Freund Christian Gottfried Körner, den durch sein enges Verhältniss zu Schiller wohlbekannten Vater des Dichters Theodor Körner. Ihnen sind in einem Anhang noch zwei Briefe Körner's an Frau von Humboldt, ein Brief Humboldt's an Frau Körner und ein Schreiben dieser an Humboldt, sowie

leissige und sachkundige Anmerkungen des Herausgebers hinzugefügt, welche nebst dem Namensverzeichniss am Schluss zur Orientirung dienen. Diese Briefe Humboldt's, wie der Herausgeber in der Vorrede mit Recht bemerkt, sind von Wichtigkeit, auch wenn sie nach der Herausgabe der obengenannten Briefwechsel nicht überall Neues bieten. Denn ausserdem, lass sie manche früheren Nachrichten über das äussere Leben der Freunde nd deren Arbeiten bestätigen, bringen sie nicht nur mehrfach neue Urheile Humboldt's auf dem Gebiete der Aesthetik und Literatur, zumal ber die Werke Goethe's und Schiller's bei, sondern gewähren auch in lie wunderbare Individualität Humboldt's einen tieferen Einblick, der vielleicht mehr als alles andere darin von fesselnder Wirkung ist. Besondern Eindruck hat dem Ref. der einundzwanzigste Brief gemacht, welcher eine höchst ansprechende, treffende Charakteristik Schiller's enthält. Allen Freunden der Aesthetik, der Literatur und des Bühnenwesens kann diese Publikation, welche sich auch durch elegante äussere Ausstattung auszeichnet, als besonders beachtenswerth empfohlen werden*).

Die Hypothesen der Physik. Ein Versuch einer einheitlichen Darstellung derselben. Von Dr. *Herm. Frerichs.* Bremen, J. Kühtmann. 1879. (143 S.) 8°.

Ausgehend von den durch die chemische und physikalische Untersuchung ermittelten Thatsachen, sucht der Verfasser die Frage nach dem eigentlichen Grunde der Naturerscheinungen zu beantworten. Er wird dabei auf die Atomentheorie geführt, aber auch auf die Annahme eines die aus den Atomen gebildeten Molecule umhüllenden Aethers, dem er im Gegensatz zu den Atomen abstossende Kraft verleiht. Die Thatsachen des Lichts und der Wärme scheinen ihm die Annahme von Atomschwingungen nöthig zu machen, welche die jene Erscheinungen bedingenden Aetherwellen hervorrufen. In der Betrachtung der Electricität endlich glaubt er den besten Ausweg aus allen Schwierigkeiten dadurch zu finden, dass er das electrische Fluidum mit dem Aether selbst identificirt und demgemäss die Electrisirung der Körper für eine Störung des Gleichgewichts der sie umgebenden Aetherhüllen erklärt. Es lässt sich nicht leugnen, dass der Verfasser, in seinen Argumentationen durch tüchtige physikalische Kenntnisse unterstützt, die der Physik zu Grunde liegenden Hypothesen vielfach vereinfacht habe, aber zu völliger Klarheit (für den Ref. wenigstens) hat er dieselben doch noch nicht erheben können. Hoffentlich begegnen wir ihm auf dem Felde der naturphilosophischen Speculation, welche die Thatsachen auf deren innere Gründe, wenn auch zunächst nur in hypothetischer Form, zurückzuführen sucht, bald einmal wieder, denn der von ihm eingeschlagene Weg, unter Zugrundelegung und durch Combination der bisherigen Resultate physikalischer und chemischer Untersuchungen zu einfacheren, allgemeineren Grundbegriffen in der Naturerkenntniss vorzuschreiten, ist sicherlich der zweckdienliche, und es wird

*) Vergl. oben p. 488.

nicht fehlen, dass er bei weiterem Nachdenken über die unserem Denken nothwendigen Voraussetzungen zur Erklärung der beobachteten Naturphaenomene sich und Andern ein näheres Verständniss dieser Letzteren eröffnen werde.

Outlines of the philosophy of Aristotle. Compiled by *Edwin Wallace* M. A. fellow and tutor of Worcester College, Oxford. 2 d. edit. Oxford and London, J. Packer and Co. 1880. (XI,70 S.) 8°.

Vorliegende Publication ist eine zweite, ausgedehntere Ausgabe eines Handbüchleins, das ursprünglich zum Gebrauch bei akademischen Lectionen über Aristoteles bestimmt, nunmehr in erweiterter und vervollkommneter Form sich an das wissenschaftliche Publikum überhaupt wendet. Dieses kann es als eine innerhalb der eingehaltenen Grenzen gründliche, reichhaltige und objective Darstellung der Grundlehren der Aristotelischen Philosophie um so mehr empfohlen werden, als ein ähnliches Werk nicht existirt, welches zwischen der allerdings viel vollständigeren und tiefer eindringenden, aber auch weit schwerer zu bewältigenden Arbeit Zeller's in dessen „Philosophie der Griechen" und den sonst umlaufenden kleineren Compendien die Mitte hielte. Wallace's Schrift zerfällt — abgesehen von einer mit Geist geschriebenen Vorrede und einem sehr nützlichen Index, welcher bei dergleichen Büchern niemals fehlen sollte — nach kurzer Einleitung über Aristoteles' Leben, Schriften und Philosophie im Allgemeinen in sechs Abtheilungen (1. Logik, 2. Metaphysik, 3. Naturphilosophie, 4. Psychologie, 5. Moral u. Politik, 6. Kunstphilosophie) und in sieben und siebzig Paragraphen, deren englischer Text in gedrungener, mitunter sehr aphoristischer Fassung die wesentlichsten Lehrsätze des Stagiriten darlegt und durch längere, meist aus Citaten bestehende Anmerkungen die nöthigen Erläuterungen empfängt. Der Verf. bekundet überall selbständiges Studium seines Autors und bringt dessen Lehre, besonders im ersten und fünften Theile zu einem recht ansprechenden Ausdruck, nur hätte er im 50. Paragraphen nicht die dem Aristoteles fern liegenden Gesichtspunkte der Evolutionstheorie einmischen sollen.

Ueber die Berechtigung des Optimismus. Rede, gehalten am 29. November 1879 von *C. v. Prantl.* München, Chr. Kaiser. 1880. (29 S.) 8°.

Der Verfasser hat den Antritt seines academischen Amtes als Rector benutzt, die Studirenden vor dem Pessimismus zu warnen und ihnen einen gesunden Optimismus anzuempfehlen. Dieser beruht auf einer richtigen Schätzung des Werthes, den das thätige menschliche Leben hat. „Wir begründen," so lässt sich v. Prantl vernehmen, „den Optimismus wahrlich nicht auf ein quietistisch genüssliches Behagen an dem Vorhandenen, sondern in die zweckvolle Bewältigung und Beherrschung des Gegebenen müssen wir die wesentliche Bethätigung des Menschen verlegen. Mag die Welt qualitativ beschaffen sein, wie sie will; wir stellen für uns

as erreichbar Höchste her. Das genügt uns!" Gerade die academische ugend in der „Vollkraft ihrer Entwicklungsfähigkeit" hat das Recht und ie Pflicht, frohen Muthes in die Zukunft zu schauen; und so war es ein lücklicher Gedanke, den frisch und kräftig gehaltenen Aufruf, den wir ier abgedruckt lesen, beim Beginn eines neuen Studienjahres an sie zu ichten.

Die Substanzenlehre John Locke's mit Beziehung auf die cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht von Dr. *Aug. de Fries.* Inaugural-Dissertation. Bremen, G. Å. von Holm. 1879. (77 S. und Inh.-Verz.) 8°.

Die Untersuchung des Verhältnisses in dem Locke's Philosophie zu der Descartes' steht, ist darum von besonderem Interesse, weil die erstere von der letzteren vielfach abhängig erscheint, selbst wo sie zu ihr in Gegensatz tritt. Die vorliegende Dissertation macht es sich aber ausserdem noch zur Aufgabe, Locke gegen gewisse landläufige Auffassungen in Schutz zu nehmen. In dieser Beziehung wird es dem Verf. leicht, z. B. nachzuweisen, dass Locke nicht als Materialist betrachtet werden dürfe; wenn er aber behauptet, derselbe dürfe auch nicht einmal als Sensualist angesehen werden, geht er doch zu weit. Allerdings kann man bei Weitem nicht Alles, was Locke als wahrhaft Erkanntes oder als erkennbar ansieht, auf die (äussere oder innere) Sinnlichkeit als Quelle zurückführen, aber seiner Thesis nach ist die Sinnlichkeit freilich die einzige Quelle der Erkenntniss. Wenn der Verf. der Locke'schen Lehre das Gepräge einer wohlthätigen Reaction des gesunden wissenschaftlichen Geistes gegen Scheinwissen und skeptische Selbstzersetzung zuschreibt, so muss dieser Satz denn doch bedeutende Einschränkung leiden. Man kann wohl dem neu erweckten englischen Platonismus mit seiner dogmatischen Metaphysik gegenüber Locke's Sensualismus als einen Fortschritt bezeichnen, aber wenn andererseits die „constructive Geschichtsauffassung", um des Verf. Ausdruck zu gebrauchen, die materialistische Popularphilosophie aus Locke herleitet, so scheint sie dem Ref. doch nicht so ganz Unrecht zu haben. Ist nicht zunächst Berkeley, dann Hume aus dem Locke'schen Empirismus hervorgegangen und ferner mit Condillac der Uebergang zum Materialismus gemacht worden? Alle diese Standpunkte, der subjectiv-dogmatische Idealismus, die Skepsis, der vollendete Sensualismus und endlich der Materialismus zogen nur die Consequenz dessen, was in Locke's Empirismus, wenn auch noch unentwickelt, lag. Und zwar ist grade die Substanzenlehre, welche mit quellenmässiger Genauigkeit dargestellt zu haben, ein anzuerkennendes Verdienst der vorliegenden Arbeit ist, einer der schwächsten Punkte des Locke'schen Essay. Locke erklärt die Substanzvorstellung bekanntlich für eine zusammengesetzte, was falsch, ja nicht einmal verständlich ist; zu gleicher Zeit macht er sie zum unbekannten Träger coexistirender Qualitäten. Es ist bekannt, das der Idealismus und der Positivismus hier einsetzten, und in der That haben beide Recht, dass wenn

die Erfahrung die alleinige Quelle des Erkennens ist, solch' ein Ding, wie die Locke'sche Substanz, nicht länger anerkannt werden darf, da sie ganz gewiss kein Gegenstand der Erfahrung ist. Immerhin bleibt es aber wahr, dass der grossartige Versuch Locke's, eine Erkenntnisstheorie zu gründen, Beachtung verdient, wenn er gleich durch Kant, dessen „rettenden Gedanken" ja auch unser Verfasser ausdrücklich anerkennt, in den Schatten gestellt und wissenschaftlich überwunden worden ist, wozu schon Leibniz den Anfang gemacht hatte. Bei aller Anerkennung, die er der Locke'schen Lehre zollt, hat er deren Mängel an mehr als einem Punkte erkannt und bezeichnet. Wenn am Schluss der Verf. die Metaphysik als eine speculative Bearbeitung der von den Erfahrungswissenschaften gelieferten Resultate betrachtet wissen will, so hat er damit eben das Recht der Vernunft über die Erfahrung anerkannt und ist selbst schon in's Lager des von ihm so sehr perhorrescirten Rationalismus übergegangen, welcher sich übrigens bei seinen Annahmen nicht auf das theoretische Denken beschränkt, sondern in Nachfolge Kants grade auf dem praktischen Gebiet das Apriorische und Ideale hervorhebt.

La science du beau et ses récents interprètes. Cours de *M. D. Nolen* (faculté des lettres de Montpellier). Revue politique et littéraire Nr. 30 **24. Janvier 1880.** p. 699 folgg. 4°.

Wie in einer früheren Nummer der Revue politique et littéraire über die neuesten Versuche und Leistungen in der Ethik (vgl. Monatshefte 1879 Nr. VIII p. 505), gibt Prof. Nolen hier von der Aesthetik und deren jüngsten Vertretern eine übersichtliche Rechenschaft, welche sich in gleicher Weise durch Klarheit wie durch relative Vollständigkeit auszeichnet. Er zeigt, wie die Wissenschaft des Schönen sich an den Platonismus geknüpft habe und die Gründung der sogenannten Aesthetik in der neueren Philosophie besonders von Leibniz und weiterhin von Kant ausgegangen sei. Der auf diese Weise begonnenen rationalistischen Strömung, als deren letzter grosser Vertreter nach Schellings und Solgers Vorgange Hegel betrachtet werden muss, und welcher in Frankreich Cousin angehörte, traten dann naturalistische Bestrebungen theils ergänzend, theils feindlich gegenüber: Bestrebungen, die auch ihrerseits von philosophischen Gesichtspunkten ausgingen oder doch in Zusammenhang damit erscheinen. Nolen hebt hier mit Recht Helmholtz', Fechner's und Zeising's Arbeiten hervor, erwähnt auch Byk's und Horwicz's, und geht auf die interessanten, wenn auch unsicheren, nicht recht beglaubigten Versuche Grant Allen's näher ein, welcher die Aesthetik auf der Basis der Evolutionstheorie errichten will. Dass mit diesen Anfängen einer „positiven" Wissenschaft des Schönen die idealistische Richtung nicht überwunden, wenn auch vielfach modificirt worden sei, zeigt endlich eine neue Reihe von Schriften, welche, wie die Vischer's und Schasler's, den Hegelianismus zum Hintergrund haben (hier hätte Nolen auch Köstlin's, eines der bedeutendsten Aesthetiker Deutschlands gedenken können) oder sich an den Pessimismus anschliessen oder, wie die

Lotze's und A. Lange's, theils eigenthümlichen Gesichtspunkten folgen, theils wieder an Aeltere, wie an Leibniz oder Kant, anknüpfen. Die von Prof. Nolen gegebene Uebersicht, in welche er manche triftige Bemerkung zur Orientirung der Leser eingestreut, und aus welcher er geschickt ein anmuthendes Ganzes zu machen gewusst hat, wird auch in Deutschland mit Interesse aufgenommen werden.

Vier gemeinverständliche Vorträge über Platon's Lehrer und Lehren von *Mart. Wohlrab,* Director des kgl. Gymn. zu Chemnitz. Leipzig, B. G. Teubner. 1879. (87 S.) 8°.

Von diesen in leichter und gefälliger Sprache geschriebenen, zugleich jedoch wohl durchdachten Vorträgen handelt der erste von Sokrates. Er schildert Lehren und Charakter, Lehrweise und Schicksale des wunderbaren Mannes mit grosser Anschaulichkeit und schliesst mit einer guten Bemerkung über das Wesen des sokratischen Philosophirens. Der zweite, über die (platonische) Liebe, ist im Wesentlichen eine Analyse des Symposiums, der dritte, über die Unsterblichkeit, eine solche des Phaedon. Der vierte, vom Herrscher, gibt die Grundgedanken der Politeia über die Philosophenherrschaft wieder. Der Verfasser hat in diesen drei Vorträgen Platon's Gedanken richtig zusammengefasst und deutet sie so verständig und verständlich aus, dass sein Büchlein besonders zur ersten Einführung in die platonische Philosophie wohl geeignet erscheint. C. S.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Encyclopädie. Sammelschriften.** Glogau, G., Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. 1. Thl. Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes. 8. Breslau, Koebner. n. 9 Mark. — Renan, E., Vorträge. (Gehalten in London, April 1880). Frei bearbeitet von G. Hessel. 8. Leipzig, O. Wigand. n. 1 M. — Wibmer, C. Aus meinem Leben. Auswahl poetischer, historischer und philosophischer Arbeiten. 8. München, Franz'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 2 M. 50 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Nohle, C., die Statslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Erklärung des Idealstats der Politeia. 8. Jena, Frommann. n. 4 Mark. — Münz, B., die Erkenntniss- und Sensationstheorie des Protagoras. 8. Wien, Konegen. n. 1 M. 20 Pf. — Anselm von Canterbury, zwei Bücher: „Warum Gott Mensch geworden?" Uebersetzt und glossiert von W. Schanz. 8. Regensburg, Pustet. n. 1 M. 20 Pf. — Thomae Aquinatis summa theologica diligenter emendata, Nicolai, Sylvii, Billuart etc. J. Drioux notis ornata. 12. Ed. 8 Tomi. 8. Luxemburg. Brück. baar 25 M. — Thomae Aquinatis de veritate catholicae fidei contra gentiles libri IV. Nova ed. 8. Luxemburg, Brück. 4 M. 80 Pf. — Wiegand, W., Leibniz als Religions-Friedensstifter. 8. Giessen, Heinemann's Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. — Danzel, Th. W. und G. E. Guhrauer, Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl. Herausgegeben von W. v. Maltzahn und R. Boxberger

Liefg. 2. 3. 8. Berlin, Th. Hofmann. à n. 1 M. [S. ob. S. 377.] — Laban, F., die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologische Uebersicht derselben. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 2 M. 50 Pf. — v. Billewicz, J., Beitrag zur Charakterisirung der Philosophie. K. E. Trahndorffs aus Veranlassung dessen Werkes: „Der welthistorisch Zweifel, oder ist Gott nur Idee oder objective Realität? Barmen. 8. (Riga Kymmel.) n. 60 Pf.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Girard, H., la philosophie scientifique. 8. Brüssel, Muquardt Hofbuchh. n. 9 M. — *Hanke*, F. das ewig Beharrliche oder die göttliche Einheit und der letzte Endzweck des Seins. I. 8. Breslau, Gosohorsky'sche Buchh. n. 1 M. 25 Pf. — Hellenbach, L. B., die Vorurtheile der Menschheit. 3 Bd. Die Vorurtheile des gemeinen Verstandes. 8. Wien, Rosner. n. 8 M.

IV. Zur Erkenntnisslehre. Vujic (Wuitsch), M., über Substanz und Causalität 8. Leipzig, Schmaler und Pech. n. 1 M. 50 Pf.

V. Zur Naturphilosophie. Pesch, Institutiones philosophiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodavit. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagsbuchh. n. 7 M. 50 Pf. — Meydenbauer, A., Kant oder Laplace? Kosmologische Studie. 8. Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung. n. 1 M. — Kubiczek, F. W., die Vivisection oder wissenschaftliche Thierfolter, ein Irrthum der modernen Wissenschaft. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 1 M. 20 Pf.

VI. Zur Ethik und Culturgeschichte. Jentsch, C., Gegensätze der Sittenlehre. I. Personalethik und Socialethik. Vortrag. 8. Neisse, Graveur. n. 35 Pf. — Lohmann, B., Grundlinien der sittlichen Weltordnung. 8. Wiesbaden, Niedner. n. 5 M., geb. baar 6 M. — Voelker, A., ist der menschliche Wille frei? Mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Zulässigkeit der Todesstrafe. 2. Aufl. 8. Stuttgart, Levy und Müller. n. 60 Pf. — Muff, Ch., Was ist Kultur? Vortrag. 8. Halle, Mühlmann. n. 80 Pf.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Lotze, H., Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 3. Bd. 3. Aufl. 8. Leipzig, Hirzel. 9 M. [S. ob. Bd. XIV S. 438.] — Hufeland's Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern. Herausgegeben von M. Steinthal. 6. Abdr. 8. Berlin, Staude. n. 2 M. 50 Pf. — Wehrmann, Th., über den Werth des menschlichen Lebens. Vortrag. 8. Stettin, von der Nahmer. n. 60 Pf. — Du Mont, E., das Weib. Philosophische Briefe über dessen Wesen und Verhältniss zum Manne. 2. Aufl. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 6 M., geb. n. 7 M. 50 Pf. — Fligier, neuere ethnologische Entdeckungen auf der Balkanhalbinsel. 8. Wien, Helf, Antiquariat und Sortiment. n. 80 Pf. — Ziemssen, O. anthropologische Grundgedanken über Ursprung und Ziel der Religion. 1. Thl. Die Religion im Lichte der Psychologie. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 3 M. — v. Fellner, F., animalischer Magnetismus und moderner Rationalismus. 8. Leipzig, Mutzen. n. 1 M. 20 Pf. — Schütz, L., der sogenannte Verstand der Thiere oder der animalische Instinct. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 1 M. 50 Pf.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Hasche, Th., Wissen und Glauben. Ein Versuch zur Verständigung. 2. Ausg. 8. Hamburg, Jenichen. n. 50 Pf. —

IX. Zur Sprachphilosophie. Stricker, S., Studien über Sprachvorstellungen. 8. Wien, Braumüller. n. 3 M.

X. Zur Aesthetik. Schmidt, P., Kant, Schiller, Vischer, über das Erhabene. 8. Halle, Niemeyer in Comm. n. 1 M. 20 Pf. — Dreher, L., Ton und Wort mit Bezugnahme auf das Musik-Drama Richard Wagners. 8. Halle, Pfeffer. n. 80 Pf. — Förster, B., Richard Wagner als Begründer eines deutschen Nationalstils, mit vergleichenden Blicken auf die Kulturen anderer indogermanischer Nationen. Ein Vortrag. 8.

Chemnitz, Schmeitzner. n. 75 Pf. — Was ist Styl? Betrachtungen und Beispiele zur Kritik der Idee einer „Stylbildungsschule" in Bayreuth. 8. Leipzig, L. Senf. n. 1 M. 20.

I. Zur Pädagogik. Studien, paedagogische. Neue Folge. Herausgegeben von W. Rein. 3. Heft. 8. Leipzig, Pfeil. n. 1 M. [S. ob. S. 379 f.] — Basedow's, J. B., pädagogische Schrifen. Herausgegeben v. H. Göring. 8—10 Liefg. 8. Langensalza, Beyer & Söhne. à n. 1 M. 50 Pf., cplt. n. 5 M. [S. ob. S. 311.] — Herbart's, J. F. pädagogische Schriften. Herausgegeben von O. Willmann. 2. Ausg. Liefg. 34. 8. Leipzig, L. Voss. à n. 1 M. [S. ob. S. 380.] — Karstädt, S., Hülfsbuch zur Geschichte der Pädagogik. 8. Potsdam, Rentel. n. 50 Pf. — Kehrein's Ueberblick der Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. 6. Aufl. Neu bearbeitet von J. Kayser. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 2 M. 50 Pf. — Scholz, die pädagogischen und didaktischen Grundsätze des Erasmus. 4. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 1 M. — Schramm, W. C., Goethe als Pädagog. Vortrag. 8. Leipzig, Pfeil. n. 75 Pf. — Dittes, F., Schule der Pädagogik. 3. Aufl. Liefg. 1. 8. Leipzig, Klinkhardt. n. 50 Pf. — Naumaier, J., Leitfaden für den Unterricht in der Pädagogik. 3. Aufl. 8. Tauberbischofsheim, Lang. 3 M. — Fröhlich, G., die Grundlehren der Schulorganisation nach den Forderungen der pädagogischen Wissenschaft und der Erfahrung. 8. Leipzig, Pfeil. n. 1 M. 20 Pf. — Friedlieb, L., Streiflichter auf die moderne Schule. Thatsachen und Zeugnisse. 8. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. n. 30 Pf. — Götze, W., die Ergänzung des Schulunterrichts durch practische Beschäftigung. 8. Leipzig, Matthes. n. 60 Pf. — Schulze, G., Grundriss der Volkschul-Pädagogik. 1. Theil. Geschichte der Volksschul-Pädagogik. 2. Aufl. 8. Rheydt, Langewiesche. n. 1 M. 20 Pf. — Grossmann, K., kurzgefasster Wegweiser auf dem Gebiete der speciellen Methodik in der Volksschule. 8. Berlin, Stubenrauch. n. 2 M. 40 Pf. — Kehr, C., Geschichte der Methodik des deutschen Volksschulunterrichts. 3. Bd. 2 Liefg. 8. Gotha, Thienemann. n. 2 M. — Pilger, R., über das Verbindungswesen auf norddeutschen Gymnasien. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 2 M. — Richter, G., die rechte Methode des akademischen Studiums. Rede. 8. Jena, Frommann. n. 60 Pf. — Norrenberg, P., Frauen-Arbeit und Arbeiterinnen-Erziehung in deutscher Vorzeit. 8. Cöln, Bachem. n. 1 M. 80 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Biese, Erkenntnisstheorie des Aristoteles und Kant's. (Kosmos III, 8. v. Günther.)
Blochwitz, Farbenspiele. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 29.)
Brand, die Ueberbürdungsfrage. (L. C. 26.)
Breitinger, les unités d'Aristote avant le Cid de Corneille. (Archiv f. d. Stud. d. neueren Spr. 63, 3. 4.)
Briefe A. v. Humboldts an s. Bruder Wilhelm. (Ausland 25.)
Brinkmann, die Metaphern 1. Bd. (Archiv f. d. Stud. der neueren Spr. 63, 3. 4.)
Caird, an introduction to the philosophy of religion. (Academy 427 v. T. H. Grein.)
Dammann, die Selekta der deutschen Bürger-Mädchenschule und das Lehrerinnen-Seminar. (Dtsche Schulztg. 25, Beil.)
Diogenis Laertii vita Aristotelis ed Oxon. (Revue erit. 26 v. Ch. Th(urot).
Foucher de Careil, Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine. (L. C. 26.)

Frege, Begriffsschrift. (Z. f. Mathematik und Physik 25, 3 v. E. Schröder.)
Geoffroy, l'anatomie et la physiologie d'Aristote. (Jahresber. d. class. Alterthumswiss. 1879, 6. 7. v. R. Seligmann.)
Gierke, Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien. (Revue du droit international 12, 3.)
Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit. (Preuss. Jahrb. 6.)
Haym, Herder 1, 2. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 27 v. H. Pröhle.)
Keferstein, Frauenberuf und Frauenbildung. (L. C. 26.)
Krause. Helius Eoban Hessus 2 Bd. (L. C. 28 v. Bu(rsian).
Lessing's Laokoon v. H. Blümner. 2. Aufl. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 25.)
Lommatzsch, Luthers Lehre. (Gött. gel. Anz. 25 v. F. Düsterdieck.)
Meyer, über academische Lernfreiheit. (Centralorg. f. d. Int. d. Realschulw. 8, 15, 6, v. Kappes.)
Mill, Schriften. Bd. 12. (L. C. 28.)
Muncker, Lessings Verhältniss zu Klopstock. (Gegenw. 29 v. M. Carriere.)
Palleske, die Kunst des Vortrages. (Dtsch. Frauenanwalt 7, 8.)
Schneidewin, homerische Naivetät. (Jahresb. d. philol. Vereins, Berlin 1879 v. G. Lange.)
Steckelmacher, die formale Logik Kant's. (Gött. gel. Anz. 20 v. B. Erdmann.)
Carus Sterne, Werden und Vergehen. 9. Aufl. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 25 v. K. Russ.)
Strauss, gesammelte Schriften. (Prot. Kirchenztg. 25 v. O. Holtzmann.)
Ueberweg, Geschichte der Philosophie, Th. III 5. Aufl. (Im neuen Reich 27.)
Wichmann, l'art poétique de Boileau dans celui de Gottsched. (Archiv f. d. Stud. d. n. Spr. 63, 3. 4.)
Wiener, die Frauen. (Ev. Kirchenztg. 24.)

Aus Zeitschriften.

Mind. A quarterly review etc. London, Williams and Norgate. Nro. XIX July 1880. J. Galton, Statistics of Mental Imagery. — Edm. Montgomery, The Unity of the Organic Individual. — J. Venn, On the Forms of Logical Proposition. — Th. Thornely, Perfection as an Ethical End. — W. R. Sorley, Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza. — Notes and Discussions. — Critical Notes. — New Books. — Miscellaneous.

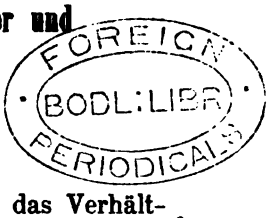
Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, S. Baillière et Co. 1880. Nro. 7. E. Beaussire, Introduction à l'étude du droit naturel. — H. Lachelier, La théorie de la connaissance de Wundt. — F. Paulhan, La personnalité. — Notes et discussions: E. Lavisse, Du déterminisme historique et géographique. — Analyses et comptes-rendus: H. Marion, De la solidarité morale. — Zaborowski, De l'origine du langage. — Benno Erdmann, Zur Characteristik der Philosophie der Gegenwart in Deutschland. — P. Siciliani, La scienza dell' educazione. — Notices bibliographiques: Foucou, Les préliminaires de la philosophie. — Garofaldo, Un criterio positivo della penalità. — Luciani, Le prime quistioni fisiologische. — Tocco et Herzen, La condizione fisica della conscienza. — Bilharz et Danegger, Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften.

Die Einweihung des Spinoza-Denkmals wird am 14. September im Haag stattfinden.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Das Verhältniss zwischen Kant's formaler und transscendentaler Logik.

(Vergl. Philos. Monatsh. d. J. p. 499.)



Da die transscendentale Logik weder über das Verhältniss der Begriffe zu einander noch über das Schlussverfahren etwas lehrt, so musste (auch abgesehen davon, ob ihre Angaben über die Urtheilsarten ausreichen) schon um dieser Materien willen neben ihr eine andere Logik bestehen bleiben. Aber da die transscendentale Logik den Verstand und das Vermögen der Kategorien identificirt, so ist nicht klar, was für eine Verstandesfunction es eigentlich ist, welche die andere, die allgemeine reine Logik noch darzustellen hat. Sie soll die Verstandesform darthun, speciell beim Schlusse die bloss formale Richtigkeit, aber ich kann keine Erklärung des Begriffes der Form und des Formalen finden. Die Form wird der Materie entgegengesetzt, aber der Materie des Denkens steht die Thätigkeit des Denkens selbst rein als solche gegenüber und zu dieser, sollte ich meinen, müsste doch die kategoriale Function auch gerechnet werden. Die allgemeine reine Logik soll Regeln für allen Verstandesgebrauch aufstellen, aber wenn zum Begriff der Regel das Moment nützlicher Verwendbarkeit gehört, so gibt sie keine, und wo etwas der Art erscheint (z. B. beim Begriffe), ist es augenscheinlich, wie Steckelmacher richtig zeigt, nicht Sache der Analysis, sondern der Synthesis und verweist somit auf die transscendentale Logik. Ihre Abhängigkeit von letzterer ist in manchen Stücken ganz evident und Kant hat das auch genau gewusst. Wie reimt es sich damit, dass doch wieder so oft von ihm behauptet wird, die allgemeine reine Logik lehre die Regeln alles Verstandesgebrauchs, ohne welche überhaupt gar kein

Denken möglich ist, ihre Lehren abstrahiren von allem Inhalte und seien a priori völlig gewiss und verständlich, so dass sie als die Voraussetzung der transscendentalen und ihr gewissermassen übergeordnet erscheint? Es wird also zu zeigen sein, in welchem Sinne in der That die Abhängigkeit der transscendentalen Logik von der formalen behauptet werden kann. Es ist etwas ganz Bestimmtes, worauf Kant's Angaben über Aufgabe und Eigenthümlichkeit der allgemeinen reinen Logik vollständig passen, nur hat er dies nicht beim rechten Namen zu nennen gewusst, und wiederum sind es ganz bestimmte angebbare Missverständnisse, die der transscendentalen Logik nämlich, welche den rechten Namen für jene „Verstandesform" zu finden und sie in das rechte Verhältniss zu den Aufgaben der transscendentalen Logik zu stellen verhinderten.

Was die „Form" eigentlich ist, springt in die Augen, wenn beim Schlusse die „formale" Richtigkeit der materialen Wahrheit gegenübergestellt wird. Letztere hängt von der Wahrheit der Synthesen ab, welche die Voraussetzung bilden, dass z. B. das Menschsein mit dem Sterblichsein, und das Caius genannte Ding mit dem Menschsein untrennbar zusammengehört. Dies gehört nach meiner Ausdrucksweise der causalen oder inneren Verknüpfung an. Und die formale Richtigkeit? Sie besteht handgreiflich in nichts Anderem, als darin, dass die conclusio durch die Identität eines in beiden Prämissen vorkommenden Begriffs zu Stande kommt. Also gehört die formale Richtigkeit ganz und gar zu den Leistungen des Identitätsprincipes. Demnach braucht es uns nicht Wunder zu nehmen, dass Steckelmacher ganz richtig die Berührung der Analysis mit der Synthesis bei den Formen der Vernunftschlüsse am wenigsten hervortreten sieht, desto mehr aber wieder in den Schlüssen der Urtheilskraft, weil, so erkläre ich, diese, d. i. Induction und Analogie auf dem Causalitätsprincip beruhen. Am deutlichsten soll jene Berührung der Analysis mit der Synthesis bei der Bildung der Begriffe sich zeigen, bei den Urtheilsformen aber soll sie nicht überall so deutlich in die Augen fallen und von Kant vielleicht nicht erkannt worden sein. Das ist vollkommen wahr, nur hat St. den Grund dafür nicht gefunden. Sehen wir kurz, worin die

„Form" bei den Begriffen und Urtheilen besteht, welche die allgemeine reine Logik durch Analyse zu Stande kommen lässt. Ich verweise nur auf wenige der bekanntesten Stellen (vergl. S. W. in chronologischer Reihenfolge von Hartenstein III, S. 92). „Die Begriffe beruhen auf Functionen. Function ist die Einheit der Handlung verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Durch Begriffe wird geurtheilt. Das Urtheil ist die mittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheile ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift. — Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniss des Gegenstandes gebraucht und viele mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Begriffe beziehen sich als Prädicate möglicher Urtheile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbekannten Gegenstande. Der Begriff des Körpers ist also nur dadurch Begriff, dass unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. „ein jedes Metall ist ein Körper". Demnach ist das Urtheil nichts Anderes als Subsumtion. Die Einheit, deren Herstellung sein Wesen ist, besteht darin, dass eine Vorstellung mehrere Vorstellungen unter sich begreift, und der Begriff hat sein ganzes Wesen in eben diesem Verhältnisse, als Allgemeines ein Mehrfaches unter sich zu begreifen, also das mögliche Prädicat zu solchem Subsumtionsurtheil zu sein. Dann ist auch klar, in welchem Sinne Kant der allgemeinen reinen Logik die logische Form „im Verhältnisse der Erkenntnisse unter einander" zuweist. Die auf diese Weise hergestellte Einheit ist die analytische, weil sie durch Zergliederung der Vorstellungen erreicht wird. Aber ich muss hier schon darauf aufmerksam machen, dass die Analyse doch nur das vorbereitende Mittel ist, die Einheit selbst aber in dem Herauserkennen und Festhalten des Einen und Selben besteht, worin das mehrfache Verschiedene übereinstimmt. Die Ver-

standesform also in Begriff und Urtheil ist diese analytische Einheit der Subsumtion. Aber Subsumiren ist kein ursprünglicher einfachster Denkakt. Die Subsumtion setzt Unterscheidungen voraus, lässt auf Grund dieser ein Erkennen von Identischem in Verschiedenem stattfinden und unterscheidet wiederum die verschiedenen mehreren Fälle des Wiedererkennens dieses Identischen. Sie besteht also ganz und gar aus Unterscheiden und Identificiren resp. dem vorhergehenden Akte des Fixirens, durch welches Unterscheiden und Wiedererkennen erst möglich wird. Wiederum also zeigt sich die Kantische „Form" als dasjenige, was ich als Wirkung oder Bethätigung des Identitätsprincipes bezeichnet habe. Nun kann auch nichts klarer sein, als dass Kant's Behauptung, die allgemeine reine Logik abstrahire von allem Inhalte und sei vollständig a priori evident, zutreffend ist. Das Identitätsprincip bedarf keiner Deduction; es ist nichts einleuchtender als das, dass es die Grundbedingung alles Verstandesgebrauches überhaupt ist, dass es sich ganz unmittelbar anwendet, dass diese Denkthätigkeit nur der allgemeinsten Andeutung eines Objectes überhaupt bedarf, um verständlich zu sein und dass es für sie ganz gleichgültig ist, ob sie an der Vorstellung eines concreten Dinges oder einer in abstracto für sich gedachten Eigenschaft oder Thätigkeit oder an der Vorstellung von Substanz und Accidenz oder Ursache und Wirkung geübt wird. So weit ist Alles in Ordnung, aber verhängnissvolle Irrthümer mischten sich ein. Als kategoriale Function konnte Kant diese Art der Verstandesthätigkeit als solcher nicht bezeichnen, weil der Begriff der Kategorie bei ihm ein engerer war. An diesem lag es, dass er das Gebiet der allgemeinen reinen Logik, d. i. nach meiner Auffassung des Identitätsprincipes einerseits dem Umfange nach unvollständig dachte und andererseits in einer Selbstständigkeit und Abgeschlossenheit für sich, welche ganz unhaltbar ist. Die Vorstellungscomplexe, welche einzelne Dinge darstellen, liess er als das Werk der kategorialen Function der analysirenden Thätigkeit fertig gegeben werden, damit sie aus ihnen Begriffe mache, „welches analytisch zugeht". Deshalb konnte er zwar sehen, dass Analysis nicht möglich ist ohne vorangehende

Synthesis, aber nicht, dass ebenso umgekehrt die Synthesis der Analysis, d. i. der unaufhörlichen Bethätigung des Identitätsprincipes bedarf, welche natürlich zuerst an den blossen Sinneseindrücken von Statten gehen muss, und ebenso, dass das Unterscheiden und Identificiren niemals Selbstzweck ist, sondern Sinn und Bedeutung erst gewinnt, wenn der innere Zusammenhang zwischen den Unterschiedenen, z. B. der Sinnesqualität und der räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, dem Generischen und Specifischen im einfachsten Erscheinungselement zugleich erkannt oder doch wenigstens geahnt wird. Die Denkakte, welche dem Identitätsprincip angehören, sind also nur ein völlig unselbstständiger Theil des ganzen Denkens. Und es ist ferner auch ganz unmöglich, dass diese Thätigkeiten (die Comparation, Reflexion und Abstraction besteht natürlich aus ihnen) die Begriffe zu Stande bringen, mit welchen dann die eigentlichen „Urtheilsarten" arbeiten und welche durch diese letzteren nur vervollkommnet, nämlich geklärt und verdeutlicht werden sollen. In den Dingbegriffen steckt bekanntlich synthetische Einheit als das Werk der kategorialen Function. Wenn nun die „Urtheilsarten" auch analytische Einheit herstellen, so ist die Frage, was sie analysiren und durch ihre Analyse klären und verdeutlichen. Die Begriffe im Sinne der Kantischen formalen Logik sind nur das, was mehrere einzelne je ein Ding darstellende Vorstellungscomplexe gemeinsam haben, die Merkmale (so weit hier überhaupt von Merkmal die Rede sein kann) a b c, unter welchen Begriff alsdann Vorstellungscomplexe wie a b c d e und a b c f g und a b c h i u. s. w. subsumirt werden sollen. Wenn die Urtheile die Begriffe in diesem Sinne durch Analyse klären und verdeutlichen sollen, so könnten sie das doch nur durch die Unterscheidung des a und b und c, was die Kantischen „Urtheilsarten" offenbar nicht thun. Sie klären also durch ihre Analyse nicht dasjenige, was die Begriffe im Sinne der formalen Logik enthalten, sondern dasjenige, was schon in dem der analysirenden Thätigkeit „gegebenen" Vorstellungscomplex als einem Ganzen enthalten war, so dass durch diese Analyse das innere Gefüge und die Structur des Dingbegriffes sichtbar werden soll. Wenn nun die begriff-

bildenden Thätigkeiten der Comparation, Reflexion und Abstraction überhaupt noch irgend etwas mit den „Urtheilsarten" zu thun haben sollen, und ihr Product der Klärung durch letztere fähig sein soll, so müssen wir ergänzend interpretiren: jene Begriff (im formalen Sinne) bildenden Thätigkeiten suchen das Gemeinsame von vornherein nur in Vorstellungscomplexen von gleicher innerer Structur und suchen nur solche gemeinsame Züge heraus, welche in jener inneren Structur die gleiche Stellung haben, und fügen nur solche zusammen, welche in dieser als zusammengehörige erscheinen. Aber dann wäre ja offenbar die Erkenntniss, welche die eigentlichen „Urtheilsarten" leisten, schon vorher in Anspruch genommen, und was sie dann klären und verdeutlichen, wäre nicht dasjenige, was Comparation, Reflexion und Abstraction durch sich geschaffen haben, sondern dasjenige, was diese bei ihrer Thätigkeit schon vorgefunden und in ihr Werk mit hinübergenommen haben. Es versteht sich ja auch ganz von selbst, dass die in mehreren Vorstellungscomplexen gefundenen a b c, um ein Begriff zu sein, in erster Linie selbst untereinander als zusammengehörige innerlich verknüpft sein müssen, und ferner dass sie, wenn auch in anderer, so doch in ganz bestimmter Weise innerlich mit den in jedem der Vorstellungscomplexe verschiedenen Merkmalen, dem d e im ersten, dem f g im zweiten, dem h i im dritten u. s. f. verknüpft sein müssen, so dass sie mit diesen zusammen jedesmal ein Ganzes ausmachen, widrigenfalls Subsumtion dieser einzelnen unter das gemeinsame a b c ein sinnloses Wort wäre. Von dieser Einheit und diesem Zusammengehören kann aber die blosse Analysis der allgemeinen reinen Logik nicht das Mindeste wissen. Sie hat gar kein Mittel, um diejenigen Vorstellungscomplexe zum Zweck der Begriffsbildung zusammenzusuchen, welche wirklich durch Abstraction einen brauchbaren Begriff aus sich schaffen lassen; es fehlt ihr an aller Direction, um die richtigen und wichtigen Unterschiede zu finden und nicht ganz untergeordnete Uebereinstimmungen äusserlichster Art in ganz fremdartigen Dingen herauszugreifen. Es ist also noch lange nicht genug, wenn die Synthese nur in dem Sinne als Voraussetzung der Ana-

lyse zugegeben wird, dass, wo nicht Unterscheidbares synthesirt worden ist, auch keine Unterschiede entdeckt werden können. Vielmehr ist zu behaupten, dass die blosse analytische Einheit im strengen Sinne des Wortes überhaupt keine Einheit ist, es sei denn diejenige, welche in dem blossen Akte des Vergleichens selbst besteht. Dieser schafft allerdings eine Einheit, aber nicht die des Begriffes. Die analytische Einheit von Begriff und Urtheil (als Subsumtion) setzt nicht nur die Synthese als Material voraus, sondern schliesst die synthetische Einheit in sich, widrigenfalls Subsumtion im eigentlichen Sinne gar nicht möglich ist. Möglich wäre dann nur das eine Urtheil von höchstens vorbereitendem Werthe, dass die unterscheidbaren Einzelheiten a, b und c an drei verschiedenen Orten jedesmal neben Anderem zusammen wahrgenommen worden sind. Nun wird das Missverständniss und die Verwechselung offenbar. Kant glaubt an eine analytische Einheit, welche nur in dem Achten auf das Gemeinsame und dem Abstrahiren von dem Verschiedenen bestehe, durch welche allein schon Subsumtion möglich sei. Die logische Form des Begriffs und Urtheils wird in dieser analytischen Einheit gefunden und sie wird als ein Werk der allgemeinen reinen Logik (des Identitätsprincipes) behauptet. Und dann wird an Stelle dieser analytischen Einheit die andere gesetzt, welche in der analytischen Aufhellung desjenigen schon in dem einzelnen gegebenen Vorstellungscomplexe vorhandenen inneren Zusammenhanges besteht, welchen die Synthesis geschaffen hat, in welchem Falle die Analysis nicht Einheit schafft, sondern die von der Synthesis geschaffene Einheit durch Aufzeigung der Bestandstücke mit ihren verbindenden Beziehungen sichtbar macht und als klare Erkenntniss zum Bewusstsein bringt. Die sogen. Urtheilsarten sind also gar nicht Arten des Analysirens als Analysirens, oder des Subsumirens als Subsumirens und gehören somit gar nicht in die allgemeine reine Logik. Wenn die „Form" in der analysirenden resp. subsumirenden Thätigkeit bestand, so gehört das, wodurch jene sich voneinander unterscheiden, gar nicht zur Form. Aber da die Qualitäts-, Relations- und Modalitätsunterschiede doch auch nicht zum Inhalte, weder des niede-

ren subsumirten, noch des höheren Begriffs, unter welchen subsumirt wird, gehören, so scheinen sie doch wieder als eine Form der Materie gegenüberzustehen. Sehe ich von der Unbrauchbarkeit der Kantischen Kategorien und Urtheilsarten ab und setze statt ihrer als den Vollbringer der Synthesis das Causalitätsprincip, so ist nach meiner Auffassung der Form dieses sowohl, wie das Identitätsprincip, als Arten der Denkthätigkeit als solcher im Gegensatze zu dem Material des Gegebenen Form, freilich die übergreifende, für welche auch, das Identitätsprincip die durch das Causalitätsprincip geschaffenen Synthesen zum gegebenen Material werden. Die behauptete Verwechselung wird um so glaublicher, wenn wir erwägen, dass doch Niemand im Ernste meinen kann, dass das Wesen des Urtheils und seiner Einheit in dem Enthaltensein von Besonderem im Allgemeinen aufgehe, namentlich wenn das Allgemeine selbst wieder in nichts Anderem gefunden wird, als darin, dass eine Vorstellung in mehreren anderen als Theilvorstellung enthalten oder ihnen gemein ist. Die Einheit des Urtheils ist in Wahrheit gar nicht die analytische der Subsumtion, sondern diejenige, welche die Urtheilsarten herstellen sollen. Aber da Kant an jener irrthümlichen Auffassung festhielt, so müssen wir sehen, wie die Einheit der Urtheilsarten sich zu jener verhält, und daraus muss sich die Möglichkeit begreifen lassen, wie sie, obgleich nicht Arten des Analysirens oder Subsumirens als solchen, doch als Arten und Weisen, wie jene analytische Einheit hergestellt wird und als „logische Functionen" erscheinen konnten. Oben wurde schon bemerkt, dass die allgemeine reine Logik aus sich durchaus kein Mittel hat, um dem inneren Verhältniss der Sache gemäss das mehreren Vorstellungscomplexen Gemeinsame herauszugreifen und jeden einzelnen unter dasselbe als einen allgemeineren Begriff zu subsumiren. Was nun die Urtheilsarten mit ihrer Analyse offen vor Augen legen, ist genau dasjenige, was ich oben (S. 518) als die ergänzende Interpretation bezeichnete, deren es bedürfe, um die ursprünglich analytische Einheit mit ihnen noch im Connex zu erhalten. Was sie leisten, ist in der That, wenigstens als instinctive Direction, heimlich schon vorher

nöthig, damit Subsumtion überhaupt möglich werde, und kommt in dem ausgesprochenen Subsumtionsurtheil zugleich direct zur Geltung und zum Ausdruck. Erläutern lässt es sich (wegen der Beschaffenheit der Kantischen Urtheilsarten) nur an dem von Kant selbst gegebenen Beispiele. „Alle Körper sind schwer" ist nach Kant der Form nach Subsumtion, aber sie wird erst durch die Einsicht möglich, „dass die empirische Anschauung eines Körpers in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als blosses Prädicat betrachtet werden müsse". Dieses bestimmt die Kategorie, in diesem Falle die der Substanz, wenn ich, wie Kant sagt, den Begriff eines Körpers unter sie bringe. Die Kategorien leiten also wie unsichtbare Mächte die Ausführung der Subsumtion. Arten des Subsumirens als Subsumirens gibt es allerdings nicht, aber es gibt verschiedene Arten desselben, insofern die Auswahl desjenigen Momentes, unter welches als Prädicat subsumirt wird, und insofern die ganze Unterscheidung desjenigen, was Merkmal, und desjenigen, was das Ganze ist, an welchem es haftet, wovon natürlich die Möglichkeit der Subsumtion abhängt und was in ihr zugleich zum Ausdrucke gebracht wird, in verschiedenen Fällen verschieden ist. Diese Auswahl und diese Unterscheidungen treffen das innere Gefüge, welches der Synthesis angehört. Die Urtheilsarten analysiren diese letztere. Die beiden Arten analytischer Einheit sind also in der That sehr eng verbunden und kommen stets zusammen zur Geltung und zum Ausdruck. Die Verwechselung scheint mir klar am Tage zu liegen in der berühmten Stelle (S. W. III, S. 99): „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit gibt, die gibt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche allgemein ausgedrückt der reine Verstandesbegriff heisst. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heissen, die a

priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann." Die Form entspricht nicht ganz dem Sinne. In dem zweiten Satze ist es also die „logische Form des Urtheils", welche durch dieselben Handlungen des Verstandes hervorgebracht wird, wie — nun scheint das durch den Zusammenhang geforderte Correlat zu fehlen. Entsprechen würde etwa: „bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt die Einheit verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung zu Stande, d. h. den einheitlich abgegrenzten Vorstellungscomplex, welcher einen Gegenstand mit seinen Eigenschaften bedeutet." Statt der eigentlich gemeinten Sache ist also dasjenige genannt, wodurch allein sie bewirkt werden kann. Denn der Verstand kann nach Kant nur dadurch aus den Sinneseindrücken das einheitliche Object, dessen Analyse Begriffe und Urtheile ergibt, machen, dass er a priori auf Objecte gehen kann, und dies kann er wieder nur dadurch, dass er vermittelst etc. in seine Vorstellungen jenen transscendentalen Inhalt bringt. Es ist also ganz klar, dass „die logische Form eines Urtheils" und „die analytische Einheit", vermittelst welcher sie zu Stande gebracht wird, nicht das Subsumtionsverhältniss meinen, sondern die „Urtheilsarten", also diejenige Analyse, welche die durch die Kategorien geschaffene Einheit sichtbar macht. Die Urtheilsarten dienen also allerdings dem Bedürfnisse der Sache, aber im Widerspruche mit den anfänglichen Begriffsbestimmungen, nach welchen sie gar nicht in die allgemeine reine Logik gehören. Sie sind also überhaupt nicht „formale Thatsachen" und können gar nicht vor und unabhängig von der Erkenntniss der reinen Verstandesbegriffe verstanden werden. Sie zeigen ja die Wirksamkeit der Kategorie oder die mannigfachen Synthesen, durch welche etwas „als Gegenstand überhaupt gedacht" und ohne welche „nichts als Object der Erfahrung möglich ist". Wenn sie das aber thun, so liegt nichts näher als der Gedanke meiner „Erkenntnissth. Logik". Es ist eine Grundwahrheit, dass die Urtheilsarten den Kategorien entsprechen müssen. Ihre Darlegung müsste die ganze Entstehung unserer Begriffe und damit ihre innere Struktur klar machen. Aber das war für Kant schon wegen

der Beschaffenheit seiner Kategorien und der ihnen entsprechen sollenden Urtheilsarten unmöglich, deren Irrthümlichkeit ich hier nicht auf's Neue erörtern will. Zudem aber ist das Verhältniss zwischen den Urtheilsarten und den Kategorien nicht ganz klar, was der Hauptgrund ist, warum Kant sie als „formale Thatsachen" anzusehen vermochte. Wenn sie ganz genau diejenigen Beziehungen, wie ein anatomisches Praeparat, sichtbar machten, in deren Stiftung die vorangehende Synthese besteht, so wären sie eben die Darstellung dieser Synthesen. Aber die Kategorie ist der Begriff, auf welchen die reine Synthesis der Vorstellungen gebracht wird, sie ist die Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit, und die Synthesis selbst scheint ihr als etwas von ihr noch zu Unterscheidendes voranzugehen. Wenn der begriffliche Inhalt der reinen Verstandesbegriffe nicht vollständig den Vorgang der Synthesis wiedergibt, sondern noch ein geheimnissvoller Rest von unbewusstem Wirken der productiven Einbildungskraft übrig bleibt, durch welchen erst die Einheiten der einzelnen Vorstellungscomplexe geschaffen werden, so war jener Plan schon deshalb eine Unmöglichkeit. Kern und Wesen der Dingbegriffe und alles was nur aus ihm verstanden werden kann, ist schon deshalb der logischen Aufhellung entzogen. — Schafft aber die Synthesis nur die räumliche und zeitliche Ordnung unter den Sinnesempfindungen (durch die geheime Einwirkung des Verstandes), welche erst die Anwendung der Einheitsformen der Kategorien ermöglicht, so wäre es von dieser Seite her möglich gewesen, so wie ich es versuche, die einheitlichen Vorstellungscomplexe aus der Arbeit der kategorialen Function an den blossen Sinnesdaten entstehen zu lassen. Möchte auch immerhin in der Synthese ausser der Schöpfung der räumlichen und zeitlichen Ordnung noch eine Art von Instinct gedacht werden, durch welchen diejenigen Complexe von Sinnesdaten, welche durch die nachfolgende kategoriale Function als eine Einheit ausmachende erkannt werden, vorher schon, also noch ohne solche Erkenntniss doch wie ein Ganzes behandelt werden, so dass der Blick ganz von selbst jedesmal gerade ein solches umfasst, nicht über dessen Grenzen hinausgeht und so der

verstandesmässigen Beurtheilung immer schon ein in dieser Weise abgegrenztes Ganzes unterbreitet wird, so wäre dies doch eben nur wie eine Vorahnung und stände der Durchführung einer erkenntnisstheoretischen Logik deshalb nicht im Wege, weil dann die synthetische Einheit selbst doch in nichts Anderem bestehend gedacht würde als dem, was die kategoriale Function leistet. Wenn es also wirklich dieselben Handlungen desselben Verstandes sind, wodurch er in Begriffen die logische Form eines Urtheils zu Stande bringt, und wodurch er vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt eine Anschauung oder einen Vorstellungscomplex, welcher der Analysis zum Objecte dienen kann, schafft, so müssten diese Handlungen auch in der Bildung der ersten Vorstellungseinheiten nachgewiesen werden. Aber das ging 1) deshalb nicht, weil bei Kant das Urtheil doch immer wesentlich Subsumtion bleibt, und 2) deshalb, weil die kategoriale Function gar nicht direct die Sinnesdata zu ihrem Objecte hat. Freilich fehlt es nicht an scheinbar entgegenstehenden Aeusserungen. Es genüge die Erinnerung an den Anfang des § 26, welcher von der völligen Zusammentreffung der Kategorien mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens spricht, welche doch kein anderes Object als die Sinnesdata haben können. Hier und an den anderen noch anführbaren Stellen meint aber das Denken immer nur das Vermögen eine Verbindung a priori zu Stande zu bringen. An die analysirende Thätigkeit wird dabei nicht gedacht, weil sie von der vorangehenden Synthese, welche die Hauptsache ist, abhängt. Die logische Form des Urtheils ist und bleibt die Subsumtion, wie an dem Beispiele „alle Körper sind schwer" dargethan wurde. Auf Rechnung der Kategorien kommt dabei, dass ich „Körper" gleich von selbst als Subject brauche, also die Auffassung der gegebenen Erscheinung als einer Substanz. Dies wird aber bekanntlich nicht in unseren bewussten Urtheilen vollbracht, sondern geht diesen als sie erst ermöglichend vorher. Sollen wir die Wirksamkeit der Kategorien als ein Urtheil darstellen, so wird dies, wie die transscendentale Doctrin der Urtheilskraft ausdrücklich lehrt und auch aus vielen anderen Stellen hervor-

geht, wiederum ein Subsumtionsurtheil, in welchem die Kategorie das Prädicat ist, unter welches eine gegebene Erscheinung subsumirt wird; der ganze Ertrag der kategorialen Function steckt also dann als Inhalt im Prädicatsbegriffe. Deshalb müssen die Kategorien als Begriffe eines Gegenstandes überhaupt wie Schemata oder blosse Gedankenformen angesehen werden, und deshalb ist zu ihrer Anwendbarkeit jener „transscendentale Inhalt" durchaus nothwendig. Wo dem Verstande, d. i. dem Vermögen der Kategorien, direct die Function Einheit zu stiften, zugesprochen wird, da kann es — wenn nicht etwa die heimliche Einwirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit gemeint ist — nur in dem Sinne gelten, dass die Subsumtion der gegebenen Erscheinung unter die Kategorie, welcher wir uns ja auch thatsächlich nicht bewusst werden, als selbstverständlich ausser Acht gelassen wird, was um so glaublicher erscheint, da sie ja nur die äusserliche Vermittlung ist, da sie nicht selbst aus sich die Einheit gibt, und diese nur dadurch hergestellt wird, dass es die Kategorie ist, unter welche subsumirt wird. In der Anwendung auf die Erscheinungen sind die Kategorien also wie fertige Schablonen, und wenn sie als Verstandeshandlungen bezeichnet werden, so bestehn diese nur in der Herstellung der Einheit innerhalb dieses Schemas oder in der Herstellung der die Einheit gewährenden Gedankenform selbst. Diese Handlungen des Verstandes sind nicht mehr analysirbar, und eine Entstehung dieser Gedankenformen ist nicht nachweisbar.

Das ist es, wodurch die Unmöglichkeit einer erkenntnisstheoretischen Logik in meinem Sinne und die Nothwendigkeit, eine allgemeine reine Logik neben der transscendentalen bestehen zu lassen, gesetzt war. Ist aber gerade dies unhaltbar, so wird die erkenntnisstheoretische Logik zur directen Consequenz aus dem Kantischen Grundgedanken. Was die allgemeine reine Logik meint, das Identitätsprincip nämlich, wird in der That von der transscendentalen vorausgesetzt und ist in der That die allgemeinste Form alles Verstandesgebrauches überhaupt, welcher gegenüber die apriorischen Verstandesbegriffe so gut Material sind wie alle anderen. Wie diese Verstandesthätigkeit sich auf ihr Object anwen-

det, kann nicht gefragt werden, denn der Gedanke eines Objectes schliesst ihre Anwendung schon in sich, ist ohne diese sofort absolut unmöglich. Ist erst begriffen, dass ohne diejenige Fixirung, welche bloss der Gelegenheit, d. i. eines gegebenen Mehreren bedarf, um sofort aus sich selbst in Identificirung oder Unterscheidung überzugehen, überhaupt nichts Inhalt eines Bewusstseins sein könnte, so ist auch bewiesen, dass sie in dem Bewusstsein als solchem liegt, und somit, dass sie jedem Bewusstsein nothwendig ist, d. i. ihre objective Gültigkeit. Diese Form oder diese Verstandesthätigkeit bedarf zu ihrem Verständnisse bloss der allgemeinsten Vorstellung eines identificir- und unterscheidbaren Etwas als ihres Objectes. So weit der Schluss nur auf der Identität eines Begriffes in zwei Urtheilen beruht, ist er durch diese Form allein vollständig begreiflich und darstellbar. Dass dies eben nur „die Form" desselben ist, und dass zur nützlichen Verwendung dieser Form die Einsicht gehört, in welchem Verhältnisse dieser Mittelbegriff jedesmal zu den anderen Begriffen, mit welchen er im Urtheile verbunden ist, steht, d. h. die Einsicht in die Synthese oder in den sachlichen Zusammenhang, ohne welchen schliesslich nicht einmal die Identität des Mittelbegriffes in einer jede heimliche quaternio ausschliessenden Weise festgestellt werden kann, glaube ich bewiesen zu haben. In der Begriffslehre ist das Verhältniss ein ähnliches. Es kann keine begriffbildende Synthese geben, wenn nicht die fixirende, unterscheidende und wiedererkennende Verstandesthätigkeit ihr vorhergeht und sie unaufhörlich begleitet, und ebenso sind die Resultate der Synthese, d. i. die fertigen Begriffe von Einzeldingen und ihren Bestandtheilen und Eigenschaften, und alles wozu sie verwendet und was noch mit ihnen gemacht werden kann, ganz und gar der Obhut jener Thätigkeit anvertraut und ohne sie nicht denkbar. Aber ihre Leistungen sind hiermit erschöpft und aus sich allein kann sie die Vorstellung von einem Ding mit seinen Eigenschaften nicht schaffen, und wenn sie Dinge, wenn sie Merkmale, wenn sie höhere und niedere Begriffe unterscheidet und die Unterschiede festhält, so ist das nur dadurch möglich, dass das Verständniss für diese wichtigen Unterschiede

durch die andere Verstandesthätigkeit, welche ich im Allgemeinen als Causalitätsprincip bezeichne, gegeben wird. Demnach ist auch die Urtheilsbildung nur auf den untersten Stufen, wo sinnlich wahrnehmbare Eindrücke verglichen, wiedererkannt und unterschieden werden, von dem Causalitätsprincip unabhängig; jedes über diese Vorbereitungsstufe hinausgehende Urtheil steht unter der Voraussetzung einer vorhandenen Einheit und eines inneren Zusammenhanges, und ist somit aus dem Identitätsprincip allein nicht verständlich. Aber ich möchte in den oben kritisirten Kantischen Angaben, trotz ihrer Unbrauchbarkeit, doch ein richtiges Gefühl von dem thatsächlichen Sachverhalt anerkennen, wenn ich sie nämlich dahin übersetzen darf, dass die Einheit schaffenden Denkacte allerdings nicht direct zu einem Ausdruck im Urtheile kommen, sondern sich der allgemeinen Form der Identificirung unterordnen und ihr gegenüber zum Inhalt der Begriffe gehören. Ich kann dies hier nicht ausführen, sondern muss die § 45—47 und speciell über die Zusammengehörigkeitsaussage die § 63 u. 68 meiner Erkenntnissth. Logik zu vergleichen bitten. Wenn Kant die Einheit schaffende kategoriale Function in der Ausübung selbst nicht zu beschreiben vermochte, und deshalb schliesslich ihr Werk wie eine mit Hülfe der Anschauungsformen zu Stande gekommene Einheitsform dachte, unter welche die Erscheinungen, ohne dass diese Acte uns zum Bewusstsein kommen, subsumirt werden, so ist nur der Ausweg, den er suchen zu müssen und gefunden zu haben glaubte, falsch. Diese Subsumtion ist unmöglich; aber wahr ist, dass wir den Act des Synthesirens als Urtheil nur darstellen können, indem wir die Einheit als vollbrachte zum Inhalt des Begriffes rechnen und das Werk der kategorialen Function in ihm als seinen Bestandtheil erblickend wieder zur Form der Zusammengehörigkeits-, d. i. der partiellen Identitätsaussage greifen (cf. ausser § 47 auch was über Reflexionsprädicate gesagt wird in Abschn. XXI und § 69). Hätte Kant in der allgemeinen Verstandesthätigkeit, welche die allgemeine reine Logik darstellt, nicht die Subsumtion, sondern das Identitätsprincip gesehen, so hätte er natürlich auch die Anwendung der Kate-

gorie nicht als Subsumtion gedeutet. Die Stiftung der Verbindungen erfolgt unmittelbar ohne Hülfe des Allgemeinbegriffes, als welcher die Kategorie ausgesprochen wird. Dieser fasst eben nur diejenigen Beziehungen, welche das Denken unmittelbar unter den Erscheinungen stiftet, d. i. diejenigen Bestimmungen, welche es zu ihnen hinzufügt, in abstracto als den Begriff von Dingen überhaupt zusammen. Wir haben ihn nur durch Reflexion auf unser eigenes Thun.

Zum Schluss will ich nur noch auf zwei Dinge aufmerksam machen. Erstens darauf: wenn die Kategorien als Einheitsfunctionen Handlungen oder Thätigkeiten des Verstandes sind, und wenn das Identificiren und Unterscheiden gewiss eine Verstandesthätigkeit ist, und wenn der Act der Vergleichung in der That eine Einheit herstellt, und wenn die den Kantischen engeren Begriff der Kategorie auszeichnende Verquickung mit den Anschauungsformen überhaupt nicht halthar ist, so ist es nur eine mit seinem Grundprincip verträgliche Modification, wenn ich auch das Identitätsprincip als Kategorie bezeichne. Und zweitens soll noch erwähnt werden, dass doch auch der irrthümlichen Ansicht von der Unentbehrlichkeit der Anschauungsformen bei der Wirksamkeit der Kategorie, namentlich im Gegensatze zu ihrer Entbehrlichkeit beim Identitätsprincip, eine sehr wichtige Wahrheit zu Grunde liegt, wiederum natürlich nur, wenn ich umdeuten darf. Es ist die, dass zwar das Identitätsprincip von aller Besonderheit des Gegebenen abstrahiren darf, dass aber die begriffbildenden Thätigkeiten nicht ohne „die Unterscheidung der Bestandtheile des Gegebenen" zum Ziele führen können, specieller die Unterscheidung der Sinnesqualitäten von der räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit und die Einsicht in ihr Verhältniss zu einander, und dass Raum und Zeit die Grundlage des Dingbegriffes und Grundlage und Ausdruck für alle Synthese sind, auf welchem Gedanken die ganze Ausführung des speciellen Theiles meiner Logik ruht (cf. Abschn. IX u. X und in letzterem besonders S. 227 ff.).

Greifswald. Wilhelm Schuppe.

Die Aufgabe der Erkenntnisstheorie und die Wundt'sche Logik [1]).

I.

Was das eigenthümliche Gebiet der Logik sei und wie sie sich zur Erkenntnisstheorie verhalte, diese Frage ist ohne Zweifel so lange von geringer Bedeutung, als es sich dabei bloss um die engere oder weitere Fassung des Sinnes eines Wortes handelt. Sie wird aber von um so grösserer Wichtigkeit, jemehr Gefahr droht, dass Undeutlichkeiten in der Bestimmung der Aufgabe dieser Wissenschaften auch auf die Behandlung ihres Gegenstandes verwirrend wirken oder gar schon hinsichtlich des Ergebnisses verderbliche Vorurtheile erzeugen.

Eine solche Undeutlichkeit, die, wie mir scheint, nicht ganz ohne verwirrende Folgen geblieben ist, ist die Behauptung, Logik habe es zu thun mit den normativen Gesetzen des Denkens, den Gesetzen, nicht nach welchen thatsächlich gedacht werde, sondern nach denen gedacht werden solle, sei eine Ethik sozusagen, nicht eine Physik des Denkens. — Als ob nicht jedes Sollen auf ein Sein sich gründen, jede Ethik zugleich als Physik sich ausweisen müsste.

Ich soll dies oder jenes, dies kann heissen: irgend jemand, eine mit Autorität begabte Persönlichkeit oder eine übermächtige Majorität wollen es so. Der Art ist das Sollen der bürgerlichen Gesetze, nicht das der Logik, auch nicht, wie ich meine, das der Ethik. Ganz anders steht es mit dem Sollen in der Natur. Alle Naturgesetzmässigkeit steht nicht ausserhalb der Thatsachen, von denen man sagt, sie seien ihrer Herrschaft unterworfen, sondern ist deren gleichförmige und, wie wir glauben, unabänderliche Weise zu erfolgen selbst. Der gestossene Körper sollte mit gleicher Geschwindigkeit und in gerader Richtung weitergehen, er thut es nicht, weil ihm etwas hindernd in den Weg tritt; damit ist gesagt: es liegt

1) W. Wundt Logik, eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 2 Bände. Bd. I Erkenntnisslehre Stuttgart. Enke, 1880. 8°. (XII und 585.)

in der Natur des Körpers und der ihn umgebenden Welt, so sich zu bewegen, nur dass diese Natur jetzt nicht zur Geltung kommen kann. So ist alles Sollen eines Dinges, jede Gesetzmässigkeit, entweder ein autoritatives Wollen, oder des Dinges eigene Natur und Beschaffenheit, entweder statutarischer oder, man wird den Ausdruck nicht missverstehen, physikalischer Natur.

Noch eine dritte Gesetzmässigkeit scheint es geben zu müssen, die relative, unter Voraussetzung irgend eines Zweckes. Aber die ist nothwendig entweder mit der einen oder mit der andern der genannten identisch, je nachdem der Zweck in der Natur des Wesens liegt, das ihn verfolgt, oder von ihm willkürlich gesetzt ist. So kann man — in dem speciellen Falle, mit dem wir es zu thun haben — behaupten, die logischen Gesetze seien ja sicher nicht von aussen gegeben, sie seien aber ebensowenig Naturgesetze des Denkens, analog dem Gesetz der Trägheit in der äusseren Natur; vielmehr wolle die Logik, indem sie sie aufstelle, nichts als angeben, wie man zu verfahren habe, *vorausgesetzt*, dass man richtig denken wolle. Dann ist es das Wort „richtig", auf dessen Verständlichmachung es ankommt.

Wir denken richtig, im materialen Sinne, wenn wir die Dinge denken wie sie sind. Aber die Dinge sind so oder so, sicher und unzweifelhaft, dies heisst in unserm Munde, wir können sie der Natur unseres Geistes zufolge nicht anders als eben auf diese Weise denken. Denn es braucht ja nicht wiederholt zu werden, was oft genug gesagt worden ist, dass selbstverständlich kein Ding, so wie es ist abgesehen von der Art wie wir es denken müssen, von uns gedacht werden oder Gegenstand unseres Erkennens sein kann, dass also, wer seine Gedanken von den Dingen mit den Dingen selbst vergleicht, in der That nur sein zufälliges, von Gewohnheit, Tradition, Neigung und Abneigung beeinflusstes Denken an demjenigen Denken messen kann, das von seinen Einflüssen frei, keiner Stimme gehorcht, als der der eigenen Gesetzmässigkeit.

Dann sind aber die Regeln, nach denen man verfahren muss, um richtig zu denken, nichts anderes als Regeln, nach

deren man verfahren muss, um so zu denken, wie es die Eigenart des Denkens, seine besondere Gesetzmässigkeit, verlangt, kürzer ausgedrückt, sie sind identisch mit den Naturgesetzen des Denkens selbst. Die Logik ist dann auch nach dieser Auffassung ihrer Aufgabe Physik des Denkens oder sie ist überhaupt nichts.

Bleiben wir zunächst bei dieser Auffassung stehen. Was ist, sie vorausgesetzt, das Geschäft der wissenschaftlichen Logik oder Erkenntnisslehre? Wie hat sie zu verfahren?

In der Sprache spiegelt sich das Denken; ohne Zweifel; ob aber unverzerrt und unvermischt, dies ist erst Gegenstand der Untersuchung. In der That nun wirken bei Ausgestaltung der Sprache und Sprachformen Gewohnheiten, Neigungen, Associationen nicht logischer und unlogischer Natur in erheblicher Weise mit. Sonach müsste, wer sich auf die sprachlichen Formen verliesse, auf Schritt und Tritt das Richtige verfehlen, es sei denn, dass er eine genaue Kenntniss von dem Maass und den Grenzen der Uebereinstimmung zwischen Sprachlichem und Gedanklichem schon besässe. Aber die Erwerbung einer solchen setzt voraus, dass man erst das Gedankliche möglichst für sich betrachte und dann an ihm den sprachlichen Ausdruck messe, — sosehr verkehrt die Sache, wer grammatische Logik treiben, nach der Sprache die logischen Elemente bestimmen will, statt sich nur in ihrer Auffindung von der Sprache leiten zu lassen.

Aber selbst, wenn Sprache und Gedanke sich vollständig und in allen Theilen deckten, wäre immer noch die Gewinnung der Logik aus den Sprachformen ein zu vermeidender Umweg, vergleichbar dem Verfahren des Botanikers, der sich mit Abbildungen begnügte, während die Pflanzen selbst ihm jeden Augenblick zugänglich sind. Zur Sprache werden ja die Worte und Wortfolgen erst durch das Verständniss, d. h. das Bewusstsein, dass dieser Geistesinhalt zu diesem Worte, jene Beziehung zwischen Geistesinhalten zu jener grammatischen Form als das damit Bezeichnete hinzugehöre. Wir müssen wissen, was wir meinen bezeichnen mittheilen wollen, wenn wir irgend einen Satz S_1 und ein andermal einen Satz S_2 und ein drittes Mal einen ebensolchen S_3 nicht sinnlos aus-

sprechen; es müssen die Geistesinhalte U_1, die den Sätzen entsprechen, unserm Bewusstsein gegenwärtig sein oder doch zur Gegenwart gebracht werden können, und unser Aussprechen der Sätze ist nur insoweit kein blosses Tönen, als wir im Stande sind, dies deutlich und bestimmt zu thun. Was hat es aber dann für einen Sinn, die Frage, ob die U_1 U_2 U_3 gleichartig oder wesentlich verschieden seien, ob im einen ein Element sich finde, das im andern fehle, durch Betrachtung der S entscheiden zu wollen?

Immer ist das „Durcheinanderlaufenlassen" der Grenzen zweier Gebiete gefährlich; vielleicht aber nirgends gefährlicher als in der Wissenschaft der Logik. Unterlassen wir es darum auf der Hut zu sein, dann begegnet es uns, dass wir von Sätzen sprechen, während wir von Urtheilen sprechen wollten, als ob es fest stände, dass dem Urtheil jedesmal ein vollständiger Satz zum Ausdruck dienen und jedem Bestandtheil des Satzes ein Urtheilsbestandtheil entsprechen müsste; dass wir — ich rede nur beispielsweise — negative Begriffe statuiren, weil es mit der Negation zusammengesetzte Worte gibt, dass wir Schlussformen aufstellen, jenachdem es uns gelingt Sätze so oder so anzuordnen oder umzustellen. Kein Wunder, wenn dann die Grammatik sowenig als die Logik zu ihrem Rechte kommt.

Ich gehe aber weiter zu dem, worauf es mir eigentlich ankommt. Die Logik ist Wissenschaft. Als solche geht sie aus auf Entdeckung einfachster Elemente und umfassendster Gesetze. Sie verfährt dabei wie die übrigen Wissenschaften, complexe Thatsachen in ihre Bestandtheile auflösend und die manchfachen Vorgänge auf ihre letzten und allgemeinsten Bedingungen zurückführend. Diess wollen denn auch im Grunde alle erkenntnisstheoretischen Untersuchungen unserer Tage, wenn auch nicht alle mit gleich klarem Bewusstsein. Schade nur, dass sie fast überall auf halbem Wege stehen bleiben und so das letzte Ziel verfehlen.

Ich erkläre mir dies daraus, dass man sich über die Eigenart des Gegenstandes der Erkenntnisstheorie im Gegensatz zu den Gegenständen anderer Wissenschaften, der Naturwissenschaften etwa, nicht genügend klar geworden ist. Auch die Naturwissenschaften suchen letzte Elemente und umfassendste

Gesetze, aber die letzten Elemente stellen sich hier der Erfahrung nicht unmittelbar dar. Darum sehen sie sich öfter auf ihrem Wege genöthigt, einstweilen Stoffe und Kräfte aufzustellen und zu Trägern der manchfaltigen Thatsachen zu machen, die als die besondern Wesen, die sie zu sein scheinen, nirgends existiren, die darum auch nur solange ihre selbstständige Rolle spielen, als es nicht gelingt, sie auf die zu Grunde liegenden Elemente und Vorgänge zurückzuführen. Lebenskraft und Wärme, wahrscheinlich die elektrischen Fluida, vielleicht der Aether, sind der Art.

Anders verhält es sich in der Erkenntnisslehre. Hier ist ein solches „Einstweilen" nicht geboten, darum auch nicht am Platze; und zwar aus eben dem Grunde, den ich bereits gegen das Ableiten der Erkenntnissthatsachen aus Sprachformen geltend gemacht habe. Die Geistesinhalte, in denen unsere Erkenntnisse bestehen und die wir in Worten und sprachlichen Formen zum Ausdruck bringen, müssen ganz und völlig Gegenstand unseres unmittelbaren Bewusstseins sein oder wenigstens immer wiederum werden können. Es gibt auf dem erkenntnisstheoretischen Gebiete kein Versteckspielen, wie bei den Objecten der naturwissenschaftlichen Erkenntniss. Ich leugne damit nicht das Vorhandensein von seelischen Vorgängen, die nicht Bewusstseinsvorgänge und darum doch für's Erkennen von Bedeutung sind. Mag es solche immerhin geben, mag man sie auch mit dem Namen von unbewussten Geistesinhalten, Denkvorgängen, selbst Vorstellungen bezeichnen können, — obgleich es immer gefährlich bleibt auf das, von dessen Eigenart man nichts weiss, Namen zu übertragen, die schon sonsther einen bestimmten Sinn haben — dies macht für das, worauf es mir hier ankommt, keinen Unterschied. Ich sage: A ist Ursache des B. Dann muss ich wissen, was ich im Sinne habe, und mit den Worten meine, — auch mit dem Worte Ursache, oder ich rede eben, ganz oder theilweise, sinnlos und ohne zu wissen was ich will. Ich muss mir und ohne weitere Umwege, klar werden können, worin wenigstens in diesem einen Falle das Wesen der Causalitätskategorie besteht, ob in der That ein neues Element, oder eine neue Form, oder welchen Namen man sonst für passend erachten

mag, zu den Vorstellungsinhalten A und B und ihrer raumzeitlichen Verknüpfung hinzutritt, wenn sie in causaler Beziehung gedacht werden, oder ob am Ende nichts dergleichen stattfindet und nur meine Art mich zu den A und B zu verhalten, die Nöthigung etwa, die ich empfinde in allen Fällen, wo ich das Vorhandensein von A annehme auch an die Existenz eines darauffolgenden oder damit gleichzeitigen B zu glauben, die causale Verknüpfung von der rein zeitlichen in meinem Bewusstsein unterscheidet.

Dies ist ein Beispiel. Aber die Fälle, von denen dasselbe gilt, sind zahlreich. So gehört selbstverständlich hierhin die ganze Menge der übrigen Kategorien; — mit welchem Namen ich Gleichheit und Ungleichheit ebensogut bezeichne als Einheit und Mehrheit, Identität und Unterschiedenheit, Substanzialität, Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit. Formen sollen sie sein, in welche unser Denken die Vorstellungsinhalte giesst. Beziehungen, in welche das Denken oder Vorstellen — denn die beiden scharf zu scheiden hat man meist nicht einmal den Versuch gemacht — zwischen ihnen knüpft. Aber was heisst dies? Fügt meine Behauptung, der Vorgang A sei ein nicht bloss vorgestellter, sondern thatsächlicher, sogar nothwendiger, dem A, diesem objectiven Vorstellungsinhalte irgend ein Neues hinzu, so dass der Gedanke des A schlechthin und der des wirklichen und nothwendigen inhaltlich von einander verschieden wären? Und doch müssen sich die von unserm Denken zwischen den Vorstellungsinhalten geknüpften Beziehungen oder ihnen angehefteten Formen auch wirklich an ihnen vorfinden; oder — es ist eben nicht wahr, dass das Denken den Objecten solche Beziehung und Formen hinzufügt. Etwas, was dem Worte „wirklich" entspräche, wusste schon Kant an den für wirklich erklärten Vorstellungsinhalten nicht zu entdecken. Es verhält sich aber, wie die Betrachtung des psychischen Thatbestandes zeigt, mit der Nothwendigkeit ebenso und mit der Gleichheit, Substanzialität etc. völlig analog.

Wie nun will man darüber Gewissheit erlangen, wie dem verwirrenden Einfluss der Sprache entgehen, die überall Subjectives verobjectivirt, in unermüdlicher Anthropomorphi-

sirungslust bald da bald dort Eigenthümlichkeiten des denkenden Verhaltens zu Objecten in Eigenthümlichkeiten und Bestandtheile des gedachten Objectes verkehrt, die Causalität des Denkens in eine Causalität des Gedachten, von der wir nichts wissen, und was dergleichen mehr ist, — wie anders als eben dadurch, dass man sich entschliesst, — wie Kant in dem angeführten Falle gethan hat, die Geistesinhalte selbst zu Rathe zu ziehen, zu analysiren, zu vergleichen und nach ihnen die Bedeutung der sprachlichen Zeichen zu beurtheilen, statt umgekehrt jene durch diese zu meistern?

Die Seelenvermögen, durch deren Aufstellung man sonst das Leben der Seele überhaupt und die Erkenntnissthatsachen insbesondere glaubte verdeutlichen zu können, werden jetzt meist scheel angesehen. Aber die Thätigkeiten, die man an die Stelle setzt und bei deren Constatirung man sich beruhigt, was leisten sie mehr? Oder ist es eine Erklärung, wenn man für die Unterscheidung zweier Vorstellungen im Bewusstsein eine unterscheidende, für die Erkenntniss ihrer Gleichheit eine davon verschiedene vergleichende Thätigkeit des Geistes verantwortlich macht, Namen für unmittelbar zugängliche Thatsachen? Heisst es überhaupt etwas und verbindet man mit den Worten einen deutlichen, wohl abgegrenzten Sinn, wenn man den Geist hier „setzend", verbindend, beziehend, dort aufhebend, hemmend, sondernd wirksam sein lässt? Wissen wir ja doch von einer Thätigkeit des Geistes, der eigenthümlichen Activität, durch welche Bewusstseinsvorgänge in's Dasein gerufen werden, in keinem Falle etwas. So können wir auch nur dadurch Einsicht in das Wesen der Erkenntniss erlangen, dass wir die Vorgänge selbst mit ihren Eigenthümlichkeiten, das einzige uns unmittelbar Zugängliche, zum Gegenstand unserer Untersuchung machen. Ist dies in genügender Weise geschehen, dann auch mag es erlaubt sein, ein System von verschiedenen Thätigkeiten aufzustellen, entsprechend den Klassen von Vorgängen, die es nicht gelingt aufeinander zurückzuführen.

Man sieht, von wo auch wir ausgehen, immer wiederum gelangen wir zur selben Forderung unmittelbarer Untersuchung des Erkenntnissinhaltes — ohne Umwege und mit herzlichem

Misstrauen gegen blosse Worte. Aber dass man sich bei Feststellung der letzten Elemente dieses Inhaltes nicht wiederum mit Worten begnüge, dass man sich hüte irgend etwas für ein solches Element zu halten, das nicht völlig klar, so klar wie der Geistesinhalt der dem Worte „blau" entspricht, im Bewusstsein angetroffen werden kann. Denn ich wiederhole es, es gibt kein Versteckspielen bei Erkenntniss- überhaupt Bewusstseinsthatsachen.

Soll ich nun sagen, was ich für die letzten Bewusstseins- und speciell Erkenntnissthatsachen halte, so gestehe ich, dass ich keine andern Grundelemente kenne, als die Inhalte des sinnlichen Vorstellens, die Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke etc., weiterhin die verschiedenen Stufen und Nüancen der Lust und Unlust sowie des Strebens und Widerstrebens, schliesslich die Formen von Raum und Zeit, dass ich ebenso keinen andern Erkenntnissvorgang zu entdecken vermag, als den Wechsel jener Inhalte und dieser Formen, ihr Kommen, Gehen und sich Verändern, dass ich endlich — neben der Thatsache des „ausgeschlossenen Dritten" — nur von einem Denkgesetze weiss, dem Gesetz des Grundes, wie man es am besten nennen wird, das aber am Ende nicht viel mehr sagt, als dass es überhaupt eine Gesetzmässigkeit des Denkens und analog des Fühlens und Wollens im Menschengeiste gibt. Aus diesen Bestandtheilen unseres Erkenntnissinhaltes muss sich, vorausgesetzt, dass ich in ihrer Aufstellung nicht irre, das gesammte Weltbild — die eigene Persönlichkeit mit inbegriffen — erklären, und seine Entstehung begreifen lassen. Auch die Beziehungen der Einheit, Gleichheit, Nothwendigkeit u. s. w. in dem Sinne, in dem von solchen die Rede sein kann. Denn dabei muss es bleiben, dass alles, was über die blose raumzeitliche Anordnung der wahrgenommenen und vorgestellten Objecte hinausgeht, nicht diesen Objecten selbst angehören kann, sondern immer nur der Art, wie wir uns denkend zu ihnen verhalten. In der objectiven Welt, wie wir sie wahrnehmen und denken, ist alles gleichgültiges Neben- und Nacheinander, aber indem wir sie betrachten, fühlen wir in uns, den Betrachtenden, manichfaltige Interessen und Tendenzen, Freiheiten und Nothwendigkeiten, nicht der ge-

dachten Objecte sondern des Denkens. Uebertragen wir sie, natürlicher Neigung zufolge, wenn nicht denkend, — denn dies ist unmöglich, — so doch in Worten auf die Objecte, dann entsteht uns die objective Scheinwelt der Kräfte und Strebungen, freien Möglichkeiten und causalen Beziehungen, und analog die Welt der übrigen Kategorien.

Man wird diese Behauptungen paradox schelten. Ich wagte sie aber, um anzudeuten, welch wesentliche Resultate meiner vielleicht irrthümlichen, jedenfalls nicht leichthin ausgesprochenen Ueberzeugung zufolge sich aus der Befolgung der aufgestellten Forderungen ergeben müssen. Ich habe damit auch schon gesagt, dass ich nicht Verfahrungsweisen anempfehle und Rathschläge ertheile, ohne selbst mit dem Versuch darnach zu handeln, einen Anfang gemacht zu haben. In der That hoffe ich in Bälde meine auf jenem Wege gewonnenen erkenntniss-theoretischen Ueberzeugungen in ausführlicherer Darlegung zu veröffentlichen und der Beurtheilung Besserer zu unterbreiten.

Es bleibt mir noch übrig einige Worte über diejenige Logik zu sagen, die sich beschränken will auf die Gesetze nach denen man verfahren muss um formal richtig, d. h. mit sich einstimmig zu denken. Es ist deutlich, dass auch hier die Ethik sogleich in Physik umschlagen muss. Schon die Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst ist nicht Sache des Entschlusses, vielmehr besteht eben in der Unverträglichkeit der Bejahung und Verneinung desselben Gedankens eine wesentliche Eigenthümlichkeit des denkenden Geistes. Es sind aber nicht minder die Bedingungen, unter denen ein solch einstimmiges Denken zu Stande kommen kann, die Mittel und Wege, auf denen der menschliche Geist dazu gelangt, psychische Thatsachen, die nur psychologische Analyse in ihrem Wesen erkennen kann. Doch es muss mehr gesagt werden. Die formale Logik, indem sie von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen und ihren Arten und Verhältnissen zu einander redet, wird kaum eine der Grundfragen der Erkenntnisstheorie völlig ausser Acht lassen können, der Art, dass schliesslich, wenn nicht die Möglichkeit, so doch der Werth ihrer Verselbstständigung gegenüber der Erkenntnisstheorie

völlig fraglich erscheinen muss. Insbesondere kann sie ein näheres Eingehen auf das Wesen eben jener Vorgänge, auf die Bedeutung der Kategorien, auf den eigentlichen Sinn der Gesetze des Denkens unmöglich unterlassen, sie müsste denn darauf verzichten wollen, etwas anderes zu sein, als Systematisirungskunst nach rein äusserlichen — sprachlichen — Gesichtspunkten. Will man freilich, um trotz alledem die Selbstständigkeit der formalen Logik zu retten, alles Erkenntnisstheoretische und Psychologische in die Einleitung zur Logik verweisen, so kann dem ein sachliches Bedenken kaum im Wege stehen. Mag dem aber sein wie ihm wolle, mag die Scheidung Sinn und Zweck haben oder nicht, die im Obigen zunächst für die erkenntnisstheoretische Logik ausgesprochene Forderung gilt für jede; auch für diejenige, die sehr genügsam sich auf's blose Classificiren beschränken wollte. Denn so wenig man Naturobjecte, chemische Körper etwa, in wissenschaftlicher Weise classificiren kann, ohne ihre innere Constitution zu kennen, so wenig geht dies an bei Objecten psychologischer Betrachtung.

Ich bezeichnete die Untersuchung der Erkenntnissthatsachen als psychologische Analyse. Damit habe ich schon zu erkennen gegeben, dass ich die Logik als eine psychologische Wissenschaft zu bezeichnen kein Bedenken trage. Habe ich darin Recht, dann stellen sich ihr Ethik und Aesthetik als andere psychologische Zweigwissenschaften zur Seite. Ja man kann fragen, was denn überhaupt Philosophie anders sein könne, als Psychologie in des Wortes weitestem Sinne. Freilich — ist es der Ethik gelungen, die sittlichen Grundelemente und Gesetze des menschlichen Geistes ausfindig zu machen, dann wird ihr die zweite Aufgabe erwachsen, das Gefundene auf die verschiedenartigen Verhältnisse des Lebens und der Gesellschaft anzuwenden. So wird auch der Logik als umfassender Erkenntnisslehre eine Logik als Wissenschaftslehre folgen müssen. Das Fundament bleibt denn doch immer die psychologische Analyse.

Wo in der Geschichte der Philosophie ich am deutlichsten den Weg zur Gewinnung einer befriedigenden Erkenntnisstheorie vorgezeichnet finde, brauche ich nicht erst zu sagen.

ocke, Hume, James Mill werden mir neben Kant vor allen ls diejenigen erscheinen müssen, die hierin Bahnbrechen- les geleistet haben. Aber sie selbst, nicht auf ihnen veiter zu bauen, das Geschäft der Analyse mit ganzer Energie :u Ende zu führen, wird das Richtige sein, wenn diese Werth- schätzung zutrifft; und wer Kants Kritik für einen Abschluss hält, wird ebenso irren als wer auf eine Revision und Weiter- führung des treatise on human nature — denn an diesen denke ich vor Allem, wenn ich von Hume rede — verzichten wollte.

Bonn. Th. Lipps.

Die Hauptpunkte der Metaphysik. Von *Friedrich Kirchner*. Cöthen. Paul Schettlers Verlag. (VIII, 276 S.) 1880.

Der Verfasser spannt die Erwartung seiner Leser von dem Gehalt seines Versuches einer Metaphysik nicht eben sehr hoch, wenn er in der Vorrede erklärt, seine Untersuchungen nicht ohne Bedenken zu veröffentlichen und von der Schwierigkeit spricht, heutzutage, nachdem die Philosophie eine lange und vielseitige Geschichte durchlaufen habe, etwas Neues aufzustellen. Ihn werde schon die Anerkennung befriedigen, die früheren Philosophen richtig begriffen als auch manche Frage ihrer Lösung näher geführt zu haben. Auf jeden Fall dürfte doch seine Gesammtanschauung von Sein, Grund und Zweck der Dinge beachtenswerth sein. Uebertriebene Ansprüche, wie sie nicht selten in sogenannten neuen Weltanschauungen genialer sowohl als mehr oder minder talentvoller Philosophen hervortreten, dürfte also eine Recension vorliegender Schrift nicht zu bekämpfen haben.

Seinen Standpunkt bezeichnet der Verf. als einen empirisch-rationalen Realismus. Darunter versteht er weder den Materialismus noch den Herbart'schen Realismus, sondern, wie er an verschiedenen Stellen andeutet, einen Real-Idealismus oder besser Ideal-Realismus. Sein Werk verläuft in vier Abschnitten: 1. Prolegomena, 2. Ontologie, 3. Aetiologie, 4. Teleologie. Begründet findet sich diese Anordnung des

Stoffes nicht. Die Prolegomena verbreiten sich über den Begriff der Philosophie, deren Eintheilung, das Verhältniss der Metaphysik zur Logik, den Begriff und das Wesen der Metaphysik und schliessen mit einer Betrachtung von Kant's Kritik der Metaphysik. Geben wir dem Verf. zu, dass die Philosophie die Wissenschaft der Principien sei, woraus sich ihr Verhältniss zu den besonderen Wissenschaften leicht ergibt, so finden wir uns doch nicht befriedigt, wenn er als Grundlage der Metaphysik die Ueberzeugung angesehen wissen will: So, wie ich denken muss, so muss es sein. Denn der Eine meint so, der Andere anders denken zu müssen. Eine vollkommene menschliche Vernunft würde immer nur das Wahre denken; aber welche auf Erden lebende menschliche Vernunft ist vollkommen? Es ist begreiflich, dass der Verf. seine Prolegomena nicht schliesst, ohne sich mit Kant's Kritik der Metaphysik auseinandergesetzt zu haben. Die Beleuchtung Kant's enthält nicht wenig Scharfsinniges, woraus wir indess nur hervorheben können, dass der Verf. wenigstens die Möglichkeit einer Annäherung an das Wissen fordert und hervorhebt, dass alle Erkenntnisse zwei Elemente haben: ein apriorisches, die Denkkraft des Geistes und den durch die Erfahrung gegebenen Gegenstand, womit die Möglichkeit der Metaphysik, die Kant im Grunde verneint, festgestellt sei. In der Ontologie handelt der Verf. nun sofort von der Erkennbarkeit der Dinge und hier begegnet ihm gleich die Aussenwelt als das grosse Räthsel, das die einfachste Wahrnehmung dem denkenden Geiste vorlege. Hier beginnt ihm die erste Aufgabe der Metaphysik, welche er sehr leicht durch Erörterungen gelöst zu haben glaubt, deren Ergebniss er in die Worte zusammenfasst: „Zunächst mussten wir zugestehen, dass Alles, was wir sehen, hören, riechen, u. s. w., Alles, was wir empfinden, wollen und thun, Vorstellung ist: dass demgemäss unser ganzes Wissen aus Vorstellungen besteht. Ueber den Idealismus aber zum Realismus erheben wir uns durch die Einsicht, dass sowohl unser Ich und unser Leib, als auch das wie auch immer beschaffene Nicht-Ich Thatsachen sind. Bei der Prüfung der Wege, welche uns zur Erkenntniss dieser Aussenwelt führen, ergab sich, dass unsere innere

und äussere Wahrnehmung uns eine sachgemässe Vorstellung von den Aussendingen bietet, ja von den „Dingen an sich", „d. h. von den jenen zu Grunde liegenden Kräften und Gesetzen." Obgleich wir von der Wahrheit des Realismus im Sinne der von unserm Bewusstsein unabhängigen Objectivität der Dinge und Wesen überzeugt sind, bezweifeln wir doch, dass die Gründe des Verf. den einmal befangenen Idealisten von der Unwahrheit seiner Ansicht überzeugen würden, weil er einwenden würde, dass er die Thatsachen selbst nicht bestreite, aber sie nicht als von Aussen, sondern nur als von Innen gegeben, d. h. als unbewusste Hervorbringungen seines Ichs ansehe. Dieser subjective Idealismus übersieht vor Allem, dass die Wahrnehmung das Primäre ist und die Vorstellung bedingt, die Wahrnehmung also nicht aus der Vorstellung erklärt werden kann und dass die Denkkraft nicht schaffend, sondern nur auffassend und verstehend sein kann. Vergl. die persönliche Denkthätigkeit von Hoppe.

Die Aetiologie (Grund- und Ursachelehre) des Verf., die weit umfänglicher ausgefallen ist, erörtert die Bewegung, Raum und Zeit, Stoff und Kraft, die Kosmologie. Hier müssen wir bemerklich machen, dass der Verf. durchgängig die Methode befolgt, die bezüglichen Lehren der philosophischen Vorgänger seinen Bestimmungen vorauszuschicken und die letzteren kritisch aus jenen hervorgehen oder wenigstens folgen zu lassen. Dabei zeigt der Verf. eine nicht geringe Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie und wir können rühmen, dass er jene Lehren der Vorgänger fast ausnahmslos richtig aufgefasst und in gedrängter Kürze vorgetragen hat, was wir viel weniger von seinem „Katechismus der Geschichte der Philosophie" sagen können [1]).

[1]) Dieser „Katechismus" vom Jahre 1877 soll die Geschichte der Philosophie in möglichst weite Kreise tragen, sodann aber auch für die Fachgenossen, Lehrende und Lernende, bestimmt sein. Für die weiten Kreise ist eben das Buch viel zu compendiös gehalten, Geniales und Triviales gleich frostig vorgetragen und z. B. Platon und Aristoteles wahrhaft abschreckend behandelt, sowie von Schelling behauptet wird, die letzte Gestalt seiner Philosophie sei uns nur (im Jahre 1876—77!) durch seine Antrittsvorlesung in Berlin und Collegienhefte bekannt: übrigens

In der Untersuchung über die Bewegung constatirt der Verf. zuerst, dass die Bewegung sich uns in der organischen und unorganischen Natur überall als Thatsache aufdrängt und findet sich genöthigt, absolute und objective wie relative Bewegung anzunehmen. Aber in der ganzen sichtbaren Natur beruht Bewegung auf der Veränderung der Dinge selbst, ihres Stoffes resp. ihrer Kraft und die Dinge sind nicht bloss das Substrat für die Bewegung. Alle Bewegung ist Resultat von Wechselwirkung und der Begriff der Bewegung schliesst die Begriffe von Raum und Zeit, Stoff und Kraft in sich. Sind nun Raum und Zeit zunächst zwar Vorstellungen und Begriffe, so sind sie doch objective Realitäten. Die Objectivität der Zeit bezeugt sich durch unsere innere Wahrnehmung. Mit der Realität der Zeit aber hängt die des Raumes zusammen, da der Zeitenwechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter an mathematisch-physikalische Gesetze gebunden ist, welche nur unter Voraussetzung eines Raumes von drei Dimensionen bestehen können. Ohne die Uebereinstimmung des realen und idealen Raumes könnte die organische Welt nicht bestehen. Aber auch die Zeit muss objectiv sein, da alles Geschehene, ja selbst unser Erkennen, einen Fortschritt des Nacheinander zeigt, wie sich das Geschehen in der Natur z. B. damit bezeugt, dass seit Jahrtausenden die Planeten in denselben Bahnen sich bewegen, wie heute. Wendet sich der Verf. nun zur Untersuchung über Stoff und Kraft, so verbreitet er sich weitläufig nicht bloss auf die Vorstellungen einer grossen Zahl von Philosophen und Naturforschern, sondern sogar auf die Lehren der Religionen, so auf die des alten Testamentes, des Parsismus und des Christenthums, kehrt aber auf die Philosophen und Naturforscher zurück.

---

platter Unsinn!! Ausser Schelling sind ihm auch Hegel, Baader, Krause Scholastiker. Von diesem schwunglosen, frostigen, zum Theil trivialen Buche erwartet nun der Verf. Erweckung der Begeisterung für Philosophie! Bezüglich Schellings verweisen wir auf das bereits zum Theil erschienene Werk von Cohstantin Frantz über Schelling's Philosophie. Für die Fachgenossen endlich ist der „Katechismus" wenigstens ganz entbehrlich, nachdem Werke über die Geschichte der Philosophie vorhanden sind von hervorragendem Werthe.

streut seine eigenen Ansichten da und dort hinein, um zuletzt das Resultat seiner Untersuchungen kurz zusammenzufassen. Gleich zu Anfang dieser Untersuchung stellt er den ihm als extrem erscheinenden philosophischen Ansichten seinen Standpunkt als den realistischen gegenüber, der weder völliger Empirismus, noch Rationalismus sei. Ebenso überzeugt, dass unsere Vorstellungen Bilder der Dinge und abhängig von ihnen, als dass sie anders geartet und uns von Natur, wenigstens in den allgemeinen Grundzügen, angeboren (und also a priori) seien, erscheine ihm die Empirie ein ebenso wesentlicher Factor unserer Erkenntniss, wie das (angeborene) Bewusstsein. Daher bezeichne er seine Anschauung als einen empirisch-rationalen Realismus. Darin widersprechen wir dem Verf. nicht, da er unter Realismus die Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit Gottes und der Welt (der Natur und des Geistes) versteht. Wir können nur noch aus diesem Abschnitt das Resultat hervorheben, welches er in die Sätze zusammenfasst: „Kraft und Stoff sind die correlativen, denknothwendigen Abstractionen von derselben Sache, nämlich der allen Einzeldingen zu Grunde liegenden Substanz. In Wahrheit gibt es in der Natur nicht zweierlei Materien oder Wesen (Stoff und Kraft), sondern nur ein Sein ..... Wir bezeichnen nur dasselbe Ding, wenn wir die Ursache seiner Wirksamkeiten meinen, als „Kraft", während wir den für uns nicht in Kräfte analysirbaren Rest „Stoff" nennen. Es ist daher eben so richtig von Erhaltung des Stoffes wie von Erhaltung der Kraft zu reden; doch entspricht letzteres mehr dem heutigen Stande der Wissenschaft. Diese hat uns auch auf die Annahme von Atomen geführt, d. h. von Realen, die wir uns als Kraftcentren von unendlich kleiner Ausdehnung von bestimmter Gestalt und Wirkungsweise zu denken haben. Sie stehen sämmtlich unter sich in Beziehung, d. h. Wechselwirkung. Sie constituiren Bewegung, Raum und Zeit, sofern diese real sind. Ihre jedesmalige Stelle in Raum und Zeit ist das Resultat der vielfachen Einwirkungen (Bewegungen) aller übrigen Realen und entspricht im letzten Grunde dem Werthe, welcher ihnen für die Realisirung der Idee des Universums zukommt." Durch diese Auffassung erhebt sich der Verf. jedenfalls über die Verkehrtheiten des Idealismus und des

Materialismus, sowie über die Einseitigkeiten des Empirismus und Rationalismus. Aber wir fassen diese Bestimmungen des Verf. als vorläufige Ergebnisse der freien Untersuchung ohne der Entscheidung darüber vorzugreifen, ob nicht nähere Bestimmungen und Modificationen sich erforderlich zeigen werden, wenn die Frage nach dem Ursprunge der Welt zur Beantwortung kommen wird. Die Untersuchung von Stoff und Kraft führt den Verf. auf die Kosmologie, aus welcher wir nur die Grundgedanken hervorheben können. Umsichtig weist er die Einseitigkeit des Realismus und Nominalismus (nach mittelalterlicher Bezeichnung) nach und zeigt beider nur relative Berechtigung an, was ihn zu dem Gedanken des concreten Allgemeinen, welches alles Einzelne trägt, zum Begriffe der Welt führt. Das All ist nur mit sich selbst vergleichbar, als unendlich zu denken, aber nicht als unbestimmt unendlich (indefinitum), sondern als bestimmt unendlich (infinitum). Die letzten Einfachen sind Thätigkeitsmomente, welche sich erst in Raum und Zeit darstellen und als Glieder von Erscheinungen sinnlich werden, ohne selbst und für sich in Erscheinung zu treten. Alles Einzelne aber ist vom Ganzen getragen, daher die Welt eine Einheit. Weil aber dieses Ganze in stetem Fortschritte begriffen ist, so erfassen wir die ideale Vollkommenheit als den Zweck der Welt. Dieser objective Weltzweck gibt unserem rastlosen Streben ein Ziel. Aus dem Gesammtzweck der Welt leitet sich der relative Zweck jedes Einzelnen ab, in deren Ineinandergreifen sich Alles gegenseitig fördern soll. Was der Verf. weiterhin über die Nothwendigkeit, die Welt ohne Anfang und Ende, also ewig zu denken, über das Werden, welches Hemmungen voraussetze, die als Quelle aller Unvollkommenheit im Wesen der Welt begründet seien, über die Nöthigung — trotz des Denkenmüssens der Ewigkeit der Welt — einen Anfang der Welt anzunehmen und Anderes mehr, kann uns nicht befriedigen, indem es an Widersprüchen leidet. Doch folgt aus seiner Annahme des Weltzweckes, dass er der Teleologie entschieden Rechnung tragen will, zu deren Betrachtung er im IV. Abschnitt übergeht. Die Teleologie handelt nach dem Verf.: 1. Von den Kategorien, 2. Von der objectiven Zweckmässigkeit.

3. Von Leib und Seele, 4. Von der Metaphysik des Sittlichen, 5. Vom Absoluten.

Der dritte Abschnitt war (überwiegend) empirisch, analytisch. Der vierte soll nun (überwiegend) speculativ, synthetisch, werden. Das erste Capitel erläutert die Kategorienlehre. Der Verf. kritisirt hier die Kategorienlehren einer Reihe von Philosophen, von Aristoteles bis Schopenhauer, nicht zwar in der wünschenswerthesten Ordnung, aber meist mit eindringendem Scharfsinn, der besonders bezüglich Kant's und Hume's hervortritt. Aber es fehlt als Ergebniss seiner Kritik nicht zwar an Anerkennung des Werthes gewisser Hauptkategorien, wohl aber an einer übersichtlichen Zusammenfassung.

Mit Umsicht geht der Verf. dann in vielseitige Untersuchungen über die objektive Zweckmässigkeit ein, führt uns in eingehenden Beleuchtungen die sich entgegenstehenden Ansichten einer Reihe von mechanistischen und dynamischen Forschern vor, nicht ohne auch den Darwinismus einer in den Hauptpunkten triftigen Kritik zu unterstellen und lässt aus Allem das richtige Ergebniss hervorgehen, dass im gesammten Weltprocess Causalität und Teleologie weit entfernt sich auszuschliessen, vielmehr sich gegenseitig fordern und vereinigt sind. In noch grösserer Ausführung untersucht der Verf. dann das Verhältniss von Leib und Seele. Neben der Empirie soll nach dem Grundstandpunkt des Verfs. die Spekulation niemals vernachlässigt werden, und auch in dieser Untersuchung strebt derselbe dieser Forderung gerecht zu werden. Nach seiner Methode führt er uns auch hier die psychologischen Lehren der ihm beachtenswerthesten Philosophen und Naturforscher, pantheistischer wie theistischer, idealistischer wie realistischer, vor, worauf er die kurze Darlegung der eigenen Ansicht folgen lässt, die man mit einem Worte als eine ideal- oder genauer spiritualrealistische bezeichnen kann. Nach ihr muss den Atomen etwas Geistiges beigelegt werden, wozu wir ebenso befugt als genöthigt seien, wenn wir daran denken, dass kein Stoff ohne Kraft denkbar sei. Dazu kommt nach dem Verf., dass allen Seelen Causalität und Zweckthätigkeit — offenbar geistige Potenzen —

einwohnen. „Alles Körperliche ist also zugleich geistig und umgekehrt, alle Materie ist im weitesten Sinne beseelt". Diesen Gedanken führt dann der Verf. etwas weiter aus, wiewohl keineswegs so weit, dass man alle hier auftretenden Fragen für erschöpft halten könnte. Das weitläufige Eingehen auf die Ansichten der Vorgänger zwingt ihn überall zu einer Kürze der Begründung des eigenen Standpunkts, die vieles zu wünschen übrig lässt und bewirkt da und dort eine Ermüdung des Lesers, welche bei Vielem der richtigen Würdigung des Standpunkts und der Ergebnisse des Verfs. sicherlich nicht zu Statten kommt.

An die kurze Darlegung seiner Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele schliesst der Verf. noch eine Erwägung über die Fortdauer der Seele an. Aber sie ist doch recht unzulänglich ausgefallen. Nachdem er die metaphysischen Begründungsversuche der individuellen Unsterblichkeit von Leibniz und Herbart, die moralischen und teleologischen von Kant, Reimarus und Mendelssohn kurz berührt hat, spricht er von einer Reihe empirischer bemerkenswerther Erscheinungen, die zu Gunsten der Fortdauer der Seele gedeutet worden sind, wagt aber nicht ein bestimmtes Urtheil weder für noch wider zu äussern, nur bemerkend, dass er ebenso von der Leichtgläubigkeit der Einen entfernt sei, als er mit den Andern alle die vorgeführten und ähnlichen Geschichten in Bausch und Bogen verwerfen wolle. Damit und mit der Erinnerung an Hamlets Wort:

„Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden,
Als eure Schulweisheit sich träumen lässt,"

ist indess in dieser Frage sehr wenig gethan. Den Spiritismus, den der Verf. kurz berührt, hält er für eine noch nicht spruchreife Sache. Uebrigens beweist ihm neben dem allgemeinen Glauben der Völker daran der Begriff des Realen die Unsterblichkeit. Nothwendig erscheint ihm das Fortleben der Seele, wenn Moral, Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen bestehen soll. Ein prägnantes Wort Young's dient ihm zur Bestätigung dieser Ansicht: „Betrachte den Menschen als unsterbliches Wesen, und Alles ist verständlich und Alles ist gross, . . . betrachte den Menschen als sterblich, und

Alles ist finster und elend; die Vernunft weint über den Anblick."

Die folgende „Metaphysik des Sittlichen" geht auf dem Grunde der dargelegten Principien consequent vor und enthält über die Ideen des Seinsollenden, des Guten, der Pflicht, der Freiheit und der Tugend viel Treffliches, ohne dass wir doch alle bezüglichen Fragen, namentlich über das moralische und physische Uebel für erschöpft erklären können. Aber es ist zuzugestehen, dass durch den Verf. viele verbreitete Irrthümer beseitigt worden sind.

Das letzte Capitel geht nun auf die Untersuchung über das Absolute ein, welche durch das Vorausgegangene vorbereitet ist. Wir theilen nun zwar die Ansicht nicht, welcher der Verf. zu huldigen scheint, dass die erste Religion der Menschen der Fetischismus gewesen sei, pflichten ihm aber bei, wenn er die beiden Extreme späterer Zeiten für falsch erklärt, von denen das eine alle Wissenschaft und Philosophie vom „Satan" stammen lässt, das andere alle Religion für das Werk schlauer Betrüger und dummer Betrogener erklärt. Mag der Verf. nicht zu viel sagen mit der Behauptung, dass Schleiermacher die Religion weder bloss aus dem Verstande, noch dem Willen, noch dem Gefühl entspringen lasse, so hat doch Baader diesen richtigen Gedanken vor ihm und tiefer begründet ausgesprochen. Dass Hegel wie ein Scholastiker die Rechtfertigung „aller religiösen oder christlichen Dogmen" übernommen habe, ist doch wohl nicht einzuräumen, Er behauptete bloss, dass die christliche Religion substantielle Wahrheit enthalte, welche die freie Philosophie zur begrifflichen Erkenntniss zu erheben habe. Kann denn der Verf. die Substanz der christlichen Religion für unwahr erklären und müsste er in diesem Falle, den wir nicht annehmen können, seine besten Gedanken, so zu sagen, nicht herausgeben? Uebrigens müsste man die christlichen Dogmen, worunter doch wohl die evangelischen gemeint sind, nicht gut kennen, um sie in der Hegel'schen Philosophie (im Panlogismus) wiederzufinden. Mit Recht verwirft der Verf. die Einwendung Plotins und Jacobi's gegen Beweise für das Dasein Gottes, der nur im Glauben erfasst werde. Wir geben dem Verf. auch Recht in der Be-

hauptung, dass die sog. Beweise für's Dasein Gottes durch Kant's Kritik mit Unrecht in Misskredit gekommen seien. „Richtig formulirt, sagt er, enthalten sie sehr viel Wahrheit: und mögen sie auch jeder für sich mehr oder weniger mangelhaft sein, so wohnt ihnen (doch) in ihrer Vereinigung grosse Ueberzeugungskraft bei". Aber er unterlässt die richtige Formulirung, wenigstens an dieser Stelle. Al. Eman. Biedermann formulirt seine Beweise vom Standpunkt eines modificirten Hegelianismus aus mit seltener Schärfe, vermöge deren er sich berechtigt hält, ihnen, jedem in seiner Begrenzung, zwingende Kraft beizulegen [1]). Nach dem Schöpfungsbegriff des Verfs. zu schliessen, sollte man glauben, dass er trotz seiner Feindschaft gegen Hegel dessen Jünger beipflichten müsste, wenn gleich nicht in der hegelianisirenden Fassung des Begriffs des absoluten Geistes. Statt eine präcise Formulirung der Gottesbeweise zu geben, ergeht er sich in kritischen Erörterungen der bezüglichen Aufstellungen einer ganzen Reihe namhafter Philosophen von Aristoteles bis Apelt und Baumann, so wie mehrerer Naturforscher. Das Ergebniss ist, dass die Vernunft ein Absolutes zu setzen genöthigt sei, weil eine letzte, unbedingte und einzige Ursache angenommen werden müsse, gleichviel, ob wir sie vorstellen können oder nicht. Obgleich wir das Absolute denken, d. h. setzen müssten, so sei es doch für uns unfassbar. Dafür hätte der Verf. wohl sagen sollen: unausforschlich, weil absolut unendlich und vom Endlichen nur in begrenzter Weise erforschlich. Das noch Nachfolgende, worin desultorisch von Materialismus, Pantheismus, Pessimismus gesprochen wird, bietet zwar anregende und zum Theil beachtenswerthe Gedanken, entbehrt aber strengerer theoretischer Begründung.

Wir zählen im Ganzen die vorliegende Schrift der Richtung nach zu jenen bessern der Neuzeit, deren Urheber nach Erkenntniss der Unzulänglichkeit des sog. Idealismus, des Hylozoismus und Materialismus, des Pantheismus und Deismus

1) Christliche Dogmatik von Prof. Dr. Alois Emanuel Biedermann (S. 569—576).

in besonnener Forschung dem Theismus wenigstens im weiteren Sinne des Wortes zugeführt worden sind.

Fr. Hoffmann.

Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. IV. Theil: Die sociale Physiologie. Von *Paul v. Lilienfeld.* Mitau, E. Behre's Verlag. 1879. (XXX u. 496 S.) 8°.

Die allgemeinen philosophischen Grundlagen dieses Werkes sind in einer früheren Besprechung (s. Philos. Monatsh. Jahrg. 1878, Aug. u. Sept.) bereits erörtert worden. Es wurde damals betont, dass der leitende Gedanke des Verfassers (die Auffassung der menschlichen Gesellschaft als eines realen Organismus und das Studium ihrer Gesetze vermittels der vergleichenden und genetischen Methode) eine geistvolle und consequente Anwendung der Evolutionstheorie auf die Gesellschaftswissenschaft darstellt, und dass es Lilienfeld mit dieser Anwendung ernster nimmt, als irgend ein Anderer von denen, die in gleicher Richtung vorgeschritten sind, mit alleiniger Ausnahme von Schäffle, welcher sich in seinen Grundanschauungen auf's Engste mit Lilienfeld berührt. Der Vergleich zwischen beiden Werken, auf welchen schon damals hingewiesen wurde, liegt zu nahe und ist zur Verdeutlichung ihres Unterschiedes zu dienlich, als dass nicht auch diese Besprechung des vierten Theiles an denselben anknüpfen sollte. Dem Stoffe nach entspricht Lilienfelds sociale Physiologie dem, was Schäffle im III. Bande seines grossen Werkes, der Neubearbeitung von „Kapitalismus und Socialismus", gegeben hat. „Sociale Physiologie" ist nur ein anderer Ausdruck für „Volkswirthschaftslehre". Es erhellt schon hieraus, dass strenggenommen die Einzelheiten dieses Bandes vor ein anderes Forum, als das einer philosophischen Zeitschrift gehören, und die Erörterungen des Verfassers nur ihrer allgemeinsten Tendenz nach in's Auge gefasst werden können. Indessen darf der Leser in dem vorliegenden Bande durchaus keine speciellen volkswirthschaftlichen Erörterungen erwarten; noch weniger etwa Recepte für die Lösung bestimmter volkswirthschaftlicher Probleme, entworfen auf Grund der gewonnenen Einsicht in die durchgängige Homologie zwischen der Gesellschaft und

dem Einzelorganismus. Dies lehnt der Verf. vielmehr ausdrücklich ab, mit dem Hinweis, dass hier die Aufgabe der Wissenschaft ende und die der praktischen Staatskunst beginne. Was überhaupt das Eingehen in die concreten Details des wirthschaftlichen Lebens betrifft, so ist Schäffle darin über allen Vergleich reichhaltiger, und schon aus diesem Grunde wird sein Buch bei denen, die sich praktisch mit diesen Dingen beschäftigen, vorgezogen werden.

Der Schwerpunkt des Buches von Lilienfeld liegt keineswegs in der Gewinnung einzelner Lehrsätze, sondern in dem Nachweise jener durchgängigen realen Analogie zwischen den physiologischen Vorgängen im Einzelorganismus und dem ökonomischen Leben der Gesellschaft. Hier tritt eine reiche Belesenheit sowohl in der naturwissenschaftlichen, als in der volkswirthschaftlichen Litteratur zu Tage, und auch wer sich gegen manche der vorgetragenen Analogien etwas zweifelnd verhalten möchte, wird anerkennen, dass sich hier in der That eine neue wissenschaftliche Betrachtungsweise der menschlichen Lebensverhältnisse vorbereitet. Aber es ist des Guten fast zu viel. Die vier Bände des Werkes, welche jetzt vorliegen, erdrücken den Leser mit ihrem überreichen Material, der endlosen Wiederkehr ähnlicher Gedanken und Argumente in etwas veränderter Form, den umständlichen Auszügen aus den verschiedensten Werken, vor allem aber durch den Mangel einer präcisen Formulirung und systematischen Gliederung. So kommt es, dass, wie schon der 2. Theil einen Theil des ersten wiederholte, nun auch der vierte ansehnliche Stücke des dritten reproducirt. Das ganze Werk krankt an dieser Ueberfülle des Details; Gedanken, die, wie Ref. überzeugt ist, eine grosse Wirkung zu thun vermöchten, kommen kaum zur Geltung, weil der Verf. vergessen hat, dass man, um wirklich Alles zu sagen, auch Einiges muss verschweigen können. So wird das Buch wahrscheinlich viel benutzt, aber wenig genannt werden, was um seiner unleugbaren Verdienste willen zu beklagen ist.

F. Jodl.

Die Scheinbewegungen. Von Prof. Dr. *J. J. Hoppe,* Dr. der Med. u. Philos. Würzburg, A. Stuber's Buch- und Kunsthandlung. 1879. (XII, 212 S.) 8°.

Ein interessantes Buch, zuerst des Materials wegen, das es verarbeitet. Ref. hat auch schon bei träumerisch gedankenlosem Hinsitzen den Schein gehabt, auf dem Fussboden krieche ein Würmchen dahin und erkannte nachher, dass ein ruhig liegendes Kohlenstäubchen Ursache dieser Scheinbewegung war. Ref. sah auch schon träumerisch dem Fliessen des Wassers zu und hatte plötzlich den Schein, dass das Ufer rückwärts laufe; er erinnert sich auch noch des Erschreckens vor vielen Jahren, als er eintretend ins Mausoleum zu Charlottenburg das Grabmal der Königin Luise von dem durch rothes Fensterglas gefallenen Lichtstrahl rosig angehaucht sah und er, ergriffen von dem anmuthvollen Adel der hingestreckten Gestalt, nähertretend plötzlich den Schein hatte, die Brust des Marmorbildes hebe und senke sich athmend. Indess von solcher Mannigfaltigkeit der Scheinbewegungen, wie sie der eifrige Forscher in seiner Schrift zusammenstellt, hatte der Ref. keine Ahnung, noch weniger von der Stärke solcher Bewegungen. Unerwartet war ihm, was z. B. gerade bei Gelegenheit der Scheinbewegungen von Statuen der Verf. S. 18 schreibt: „Das war oft kein Nicken oder Schütteln, sondern ein höchst unwilliges, ein gleichsam zorniges, ein wüthendes Hin- und Herreissen des Kopfes, ein rasendes Geberden des Kopfes nach allen Richtungen hin, ein Toben des Kopfes, als wollte er den Anschauenden schier vernichten." Ich gestehe, dass ich seither solche Erzählungen einfach als Schwindel missachtete, und wenn in Physiologien von Scheinbewegungen die Rede war, da eilte ich interesselos darüber weg. Denn als Bewegungen, die man durch einen plötzlichen Kopfschwindel oder eine plötzliche Denkverwirrung entstanden erklärte, erschienen mir nicht bloss diese Erscheinungen, sondern auch ihre Erklärung als werthlos.

Interessant ist daher Hoppe's Schrift auch ferner deshalb, weil sie geeignet ist, ein Interesse an seither missachteten Erscheinungen zu erwecken und weil darin der Verf. versucht, in wissenschaftlicher Weise eine Erklärung von Er-

scheinungen zu geben, von denen er mit Recht sagt, dass sie nicht einfach als auf Schwindel beruhend aufgefasst werden könnten, da man ja absichtlich und bewusst solche Scheinbewegungen sich erzeugen könne. Der Verfasser zergliedert besonders die rückläufige Uferbewegung, aber er bespricht auch die Scheinbewegungen beim Stehen in einem Wartesaale, beim Fahren, besonders auf der Bahn, beim Gehen; er spricht von den Scheinbewegungen beim Monde u. s. w. Wir müssen wegen der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf das Buch selbst verweisen und auch in Betreff seiner Erklärung müssen wir uns begnügen, einige Sätze zu citiren. Nach Hoppe „gibt es, S. 84, Wahrnehmungen einer an den Gegenständen gar nicht vorhandenen Bewegung bei offenen und normalen Augen und bei gesunder Geistesthätigkeit: I. in Folge reflectorischer Uebertragung der durch den Sehnerv hindurch, in ihm und in den Vierhügeln abgeprägten wirklichen Bewegungen auf ruhende Gegenstände; II. in Folge von Uebertragung der beim Sehen stattfindenden eigenen Augenbewegungen auf das gesehene Bild der Gegenstände und zwar 1. in Folge von für uns unwahrnehmbaren feinen Schwingungen der Augenmuskeln, 2. in Folge von gröberen unwillkürlichen Bewegungen des Augapfels, 3. in Folge der normalen Blickbewegungen und als Nebenerscheinung bei denselben, 4. in Folge von willkürlichen Verschiebungen der Augäpfel, 5. in Folge von mechanisch erlittenen Verschiebungen der Augen, der Blickrichtung oder des Netzhautbildes." „Unsere Erklärung, S. 47, der scheinbaren Uferbewegung wird darin bestehen, dass durch den vom Wasser heraufgenommenen Bewegungsreiz die Vierhügel in lebhafte und einseitige Erregung gerathen, und dass die Denkthätigkeit, auf ihr selbstständiges Handeln verzichtend, zu dieser Erregung der Vierhügelzellen sich bloss als mechanische Leitungsfunction verhält und mithin das gedankenlos nachmacht und thut, was die Vierhügel ihr mittheilen, und auf ihre Zellen überträgt." „Das bewegte Wasser ist, S. 51, bei dem Entstehen und Sehen der scheinbaren Uferbewegung zwar die Ursache der Erscheinung, aber sein Sehbild kommt nicht

weiter in Betracht, ausser wenn der Blick etwa auf dasselbe schweift, und die Denkthätigkeit arbeitet nur mit an dem Sehbilde des Ufers. Sobald daher die reflectorisch erregten Augenmuskeln die Augen verschieben, so trifft diese Verschiebung für die Denkthätigkeit nur die Abprägungsstelle des Ufers, und wir wissen dabei von dem Verhalten der Abprägungsstelle des Wassers nichts, als was wir etwa folgern." „Die erste Ursache, S. 101, der rückläufigen Bewegung ist also der Lichtstrahl, der von dem herabfliessenden, fallenden Wasser nach unserem Auge abbiegt und vom Auge rücklaufend wieder nach seiner Herkunftsstelle geht, also vom Wasser wieder stromaufwärts. Der Lichtstrahl zwingt somit das Auge stromaufwärts. Jeder vom Wasser zu uns gelangende Lichtstrahl enthält die Richtung der Herkunft des Wassers. Und indem sich mit der Bewegung des Wassers diese Richtung in der Netzhaut und in den Vierhügeln abprägt, in den Vierhügeln aber eine von Erregung begleitete Einzeichnung entsteht und diese Erregung sich auf die motorischen Nerven überträgt, so bekommen auch die motorischen Nerven die Richtung mitgetheilt, und sie können sie dann weiter übertragen."

Uns scheinen die Erklärungen Hoppe's das Richtige zu treffen; doch ist freilich nöthig, dass diese Erklärungen durch wiederholte Beobachtungen solcher Scheinbewegungen selbst geprüft werden. Wenn Hoppe indess z. B. S. 154 aus Anlass „des Unterschiedes in der Kraft- und Leistungsfähigkeit zwischen den Vierhügeln und den Denkzellen" sagt: „Letztere scheinen viel zarter, gebrechlicher und schwächlicher zu sein," so scheint uns dieses selbst eine „gebrechliche und schwächliche" Annahme; eine Annahme, die freilich aus der zur Zeit noch herrschenden Unkenntniss über die Functionen der einzelnen Gehirntheile stammt und bei der man liebt, alles Ungewusste, Räthselhafte aus dem geheimnissvollen, räthselhaften Wirken der ungeheuer zarten und feinen grauen Gehirnsubstanz zu erklären. Es ist indess kein Materialismus, der den Verfasser so reden lässt, spricht er doch oft von der „construirenden Denkarbeit", S. 84, „und wie, S. 102, ohne ein selbstbewusstes, selbstthätiges, alles ord-

nende, beherrschende Denken nichts für uns feststeht." Um gerade von Seiten des selbstthätigen Denkens erregen Hoppe's Untersuchungen weiteres Interesse. Hoppe's Schrift ist indess nur der Untersuchung dieser Scheinbewegungen gewidmet, bloss auf den letzten zwei Seiten wirft er einen beachtenswerthen Blick auf das aus dieser Untersuchung resultirende Verhältniss zwischen Subjectivität und Objectivität. Er schreib. S. 210: „Berkeley sagte: Percipi est esse. Nun aber wir die rückläufige Uferbewegung wahrgenommen; existirt s somit ebenfalls? Allerdings, aber nur in unseren Geistefunctionen, nicht in der Wirklichkeit." Hoppe tadelt dabe die aufgestellte Lehre von der „Subjectivität unserer gesammten Naturauffassung", „den Wahn eines blossen Scheins der Wirklichkeit" und „die Auffassung der Welt als einer blossen Phänomenalität". Wir stimmen ihm bei, wenn er sagt. S. 211: „Anders als für uns existiren ja auch die Dinge überhaupt nicht für einander. Sie existiren für einander ebenfalls nur, indem sie auf einander wirken, und sie haben unter einander nur mittelst ihrer gegenseitigen. Wirkungen zu thun. Sonne und Mond verhalten sich auch, so zu sagen, nur „phänomenal" zu einander, ähnlich wie die Sonne und unsere Denkthätigkeit." „Somit, S. 212, brauchen wir auch die materielle Welt gar nicht als eine an sich immaterielle Welt zu erkennen, was ohnehin auf eine grenzenlos künstliche Weise geschieht." Wir stimmen solchen aphoristischen Schlussbemerkungen von Hoppe's Interesse erregender Schrift bei, sehen freilich voraus, dass sie ihre Angriffe erfahren werden. Erfuhr es Ref. doch schon selbst, dass er ähnlicher Ansicht wegen als roher Denker getadelt wurde.

L. Weis.

Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit, beleuchtet vom psychologischen und kritischen Gesichtspunkte. Zweiter Theil: Die Natur des Intellects im Hinblick auf die Grundantinomie des wissenschaftlichen Denkens von Prof. Dr. *O. Caspari.* Berlin, Th. Hofmann. 1879. (XIII. 364 S.) 8°.

Der Hauptinhalt dieser Schrift ist kritisch-polemischer Natur, die positiv-theoretischen Ausführungen dagegen lassen

sich füglich in ein kurzes Resumé zusammendrängen. Uebrigens betrachten wir es als einen Uebelstand, dass der Verf. Theorie und Polemik nicht getrennt hat, sondern nebeneinander herlaufen liess. Die Darstellung wird auf diese Weise monoton und wiederholt auf jeder Seite dieselben Grundgedanken unter nur wenig veränderten Gesichtspunkten. Die Sache selbst dreht sich um Feststellung und Lösung des Causalitätsproblems. Im ersten Bande dieses Werkes hat Verf. nachzuweisen gesucht [1]), dass Subject und Object in der Erkenntniss zwei völlig in sich unterschiedene Faktoren sind, deren Gegensätzlichkeit man überall anzuerkennen hat, während die Dogmatisten oder Ontologen, wie Verf. sie nennt, diesen Gegensatz in der Idee des Absoluten, der unanfänglichen Einheit auflösen, die Skeptiker aber bis zur völligen Unverträglichkeit auseinanderreissen. Der Kriticist dagegen erkennt sowohl die relative Unterschiedenheit, als auch die relative Verträglichkeit beider Faktoren an und sucht eben damit die Art des Zusammengehörens beider (die logische Causalität) auf widerspruchsfreie Weise zu ermitteln. Das Ergebniss unseres Werkes ist also der kritische Causalitätsbegriff. Dieser hält nach dem Verf. die richtige Mitte zwischen dem absoluten Apriorismus, welcher ein absolutes, einheitliches, feststehendes Sein der Vielheit der endlichen Dinge voranstellt und aus dieser Urcausalität in der Form des Identitätssatzes die endlichen Causalreihen lediglich als Entwicklungen jener absolut logischen Einheit hervorgehen lässt. Alle endlichen Dinge verhalten sich zur Ureinheit A wie ihre Modificationen oder Functionen A^1 A^2 A^3 u. s. w. Andererseits tritt der Kriticist auch dem absoluten Empirismus entgegen, welcher allen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Faktoren lediglich als eine subjective Abstraction des Denkens, das Allgemeine also nominalistisch post rem und skeptisch als willkürliche Fiction hinstellt. Er betont vor Allem das „synthetische" Moment in der Causalität, die Nichtidentität von Subject und Object, die

1) Vgl. Philos. Monatshefte, Bd. XIV pag. 54—70. Der damalige Recensent hat sich für zur Zeit durch anderweitige Arbeiten verhindert erklärt, die Besprechung auch des vorliegenden zweiten Bandes zu übernehmen. Anm. der Red.

sich verhalten wie Kraft und Widerstand und somit weder von einem dritten, noch von einander abgeleitet werden können. Die Wirkung bringt daher auch der Ursache gegenüber keinen Schritt innerhalb einer Identitätsunterlage zur Geltung (S. 160). Beide bleiben in ihrer Unterschiedenheit wie relativen Verknüpfung bestehen, sie begrenzen sich gegenseitig und spiegeln sich diese inneren Grenzen phänomenal zu. Dieses Spiel der phänomenalen Wechselwirkungen unter den Dingen bewirkt unter den Wesen die Reihe der festen Knoten- und Ansatzpunkte, aus denen sich die Einzelnen z. B. ihren Vorstellungsraum dimensional verschieden formuliren. Auch in den übrigen Ergebnissen ist die Causalität nichts objectiv Festes, sondern etwas subjectiv Flüssiges. Wie sie einerseits sich erheben kann zur objectiven Deutlichkeit intersubjectiver, universaler Erscheinung, so kann sie — die Vorstellungen der Wahnsinnigen lehren dies — auch zerfliessen in den Schein subjectiver Apperceptionen. Es gibt eine negative Causalität, die Kraft des Zufalls kann sich ausbreiten und die positiven Causalitätsreihen stören und aufheben. Von einer universalen und absolut nothwendigen Geltung der Causalität kann also keine Rede sein; eine solche existirt nur als Postulat oder Hypothese, als ein practisches Regulativ, welches verlangt, dass die Weltfactoren untereinander übereinstimmen, da nur durch eine solche verträgliche Uebereinstimmung und gegenseitige Anpassung („Adaption") eine sittlich werthvolle Convention zu Stande komme, in welcher der Mensch der Ohnmacht des Irrthums und der Schlechtigkeit gegenüber die Wahrheit und die sittliche Bestimmung behauptet. Das praktische Regulativ ist m. a. W. ein zwar unbedingt geltendes, aber nicht thatsächlich wirkendes und positiv seiendes constitutives Gesetz, alles Geschehen in der Welt ein sein sollendes, das als Thatsache um so deutlicher unter allen Einzelnen auftritt, jemehr sie dasselbe per res praktisch anstreben. Eine solche Wahrheit hat nicht mehr logische Evidenz, deren Mangel das Denken aufheben würde (denn es ist am Ende auch die universale Ausbreitung des Zufalles und des Wahnsinns denkbar), sondern eine Art ästhetischer Ueberredungskraft d. h. alle Wahrheit und Er-

kenntniss wird zuletzt um eines ästhetischen Werthes willen gesucht, damit unter dieser Regulation der Factoren und Glieder inhaltlich ein Wohl und eine Seligkeit erlebt werden, weil nur mit diesen d. h. mit ihrer Wärme und Güte die Wahrheit wahrhaft erstrebenswerth erscheint (S. 364). Soweit gehen die positiven Ausführungen C's.; die kritisch-polemischen Excurse glaube ich übergehen zu dürfen, weil darin Neues nicht geboten wird und jede philosophische Doctrin auch abgesehen von polemischen Bezügen, Wahrheit und Geltung haben muss, sofern sie auf solche überhaupt Anspruch machen kann. Inwieweit nun auch unser Werk mit seinem kritischen Causalitätsbegriff das Rechte getroffen, kann hier in der Kürze natürlich nicht erledigt werden; ich erlaube mir daher bloss einige Punkte anzudeuten, über welche sich der Verf. späterhin wird auszusprechen haben, wenn es ihm daran gelegen ist, seinen Standpunkt als den allein berechtigten aufrecht zu halten. Durch das ganze Buch macht sich der Mangel einer soliden und umfassenden erkenntnisstheoretischen Begründung fühlbar; die ganze Behandlungsweise ist vielmehr dem Zuge unserer Zeit gemäss psychologisch und voreilig metaphysisch. Der Verf. operirt mit dem Begriffe des Objects ohne die enormen Schwierigkeiten zu würdigen, welche einer widerspruchslosen Formulirung desselben im Wege stehen; begeht er doch die Naivetät zu glauben, dass mit dem Nachweise der unmittelbaren Affection des Subjects durch den Eindruck die Frage gelöst sei (S 316), während der Schwerpunkt des Problems vielmehr in dem Nachweise ruht, wie ein Gegenstand dem denkenden Bewusstsein gegeben sein könne, ohne von ihm idealistisch aus blossen Denkoperationen erzeugt zu werden, ohne ihm andererseits realistisch als ein unerkennbares Ding an sich gegenüber zu stehen. Zur Lösung dieser Cardinalfrage der Wissenschaftslehre ist in vorliegendem Werke nicht einmal ein Anlauf gemacht. Wenn das Verhältniss von Subject und Object ein gegenseitiges phänomenales Projiciren genannt wird, so entbehrt ein solcher Ausdruck aller wissenschaftlichen Akribie, er ist eine poetische Floskel, die man wissenschaftlich gar nicht urgiren darf. Sonst würde sich ja sofort die Frage erheben, was denn an Realität und fester Bestimmt-

heit den beiden Faktoren noch übrig bleibe, wenn sich unter ihnen alles in Beziehung und Erscheinung auflöst. Eine absolute Beziehung oder Erscheinung ist ja gerade so gut ein Unbegriff, wie ein alsolut festes unbezogenes Ding an sich. Im Eifer die Charybdis des letztern zu vermeiden, ist Verf. in die Scylla absoluter Phänomenalität gestürzt, weil ihm der principielle Begriff mangelt, durch welchen Subject und Object allererst in ihrer relativen Bestimmtheit wie Beziehbarkeit erkannt werden. Eben dieser Mangel eines bestimmten klaren Erkenntnissprincips ist auch Schuld daran, dass Verf. den Nominalismus und damit den Skepticismus in der Lehre vom Begriffe zwar abgelehnt, aber grundsätzlich nicht überwunden hat. Der Begriff ist nach dem Verf. nur ein Spiegel, durch den der Intellect eine Gruppe von schwankenden Merkmalen in ein deutlich fixirtes Bild zusammenfasst, ein Symbol, das hindeutet auf übereinstimmenden Zusammenhang von Merkmalen (107). Dabei ist nicht gesagt, wie denn ein rein Mentales, dem Verstande Zukommendes, Subjectives dazu komme, einen Zusammenhang von Merkmalen herzustellen, wie ein Symbol von bloss individueller Geltung Anspruch erheben könne, Bestandtheile der Wirklichkeit in wirklich objectiver (intersubjectiver) und nothwendiger d. h. adäquater Form darzustellen. Es ist ja ein blosser Zufall, eine glückliche Möglichkeit, wenn den subjectiven Combinationen des denkenden Menschen die Constellation der Dinge und Geschehnisse entspricht und dem völligen Einbruch des Zufalls, des Irrthums, des Wahnsinns steht grundsätzlich nichts im Wege. Die Welt ist ihrem Gehalte nach immer nur das, was die einzelnen Subjecte daraus machen; wenn zufällig die Wahrheit entgegen dem praktischen Regulativ sich in Erkenntniss und Ethos dem völligen Subjectivismus zuwendet, so wird der Verf. das bedauern, aber die logische Zulässigkeit eines solchen Verfahrens nicht bestreiten können. Sein praktisches Regulativ ist eben nicht bloss eine Bankerotterklärung des wissenschaftlichen Denkens, welches zu ethischen ästhetischen Motiven flüchtet, ehe es die Thatsachen der Vernunft bis zu Ende gedacht hat, sondern es ist auch geradezu ein Widerspruch und ein Rückfall in den dem Verf. so verhassten „Ontologis-

mus". Wer in der Erkenntnisslehre vom Gegensatz von Subject und Object principiell ausgeht, der hat nur das Recht von den Ergebnissen und Producten zu reden, in denen der Zusammenhang beider Factoren sich offenbart; wenn er von einer Regel spricht, welche über beide hinausgehend ihren Gang und ihre Entwicklung beeinflussen, leiten oder „überreden" soll, so vergisst er, dass das Regulativ seiner Theorie gemäss doch immer nur sein kann, was die Factoren aus ihm machen d. h. die Factoren selbst sind das Regulativ, oder er vindicirt ihm eine die Gegensätze überschreitende Wirksamkeit d. h. er wird ontologisch, monistisch. Aus diesem Dilemma ist der Verf. nicht herausgekommen; um so weniger hatte er ein Recht, die Ontologen in dieser verächtlichen und wegwerfenden Weise zu behandeln und die ganze neuere Philosophie in ihren bedeutendsten Vertretern als moderne Scholastiker, als starrsinnige dünkelhafte Dogmatisten, als unwissenschaftliche Mystiker, als Begriffsdichter, als phantastische Romantiker hinzustellen. Entgegen dieser Behandlungsweise unserer grossen deutschen Geistesheroen wollen wir am Schlusse dieser Besprechung mit der Ansicht nicht zurückhalten, dass es mit unsern philosophischen Zuständen nicht besser werden kann, so lange man bei dem gegenwärtig herrschenden von England her eingeschmuggelten Empirismus Anlehnung sucht und die Grundbegriffe des Darwinismus sogar auch als Schlüssel zur Lösung philosophischer Fragen verwendet, statt sich in den gewaltigen und fruchtbaren Gedankenkreis unserer deutschen Philosophie hineinzustellen und in den ebenso kühnen als tiefsinnigen Labyrinthen der Fichte- Schelling- Hegel'schen Gedankenarbeit und ihrer Nachfolger mit dem Ariadnefaden der Kant'schen Kritik auf's Neue sich zu orientiren. Erst wenn dies geschehen ist, können Richtungen, wie die von C. vertreten, als Stimme der Warnung vor voreiliger Substantiirung metaphysischer Hypothesen zu berechtigter Geltung gelangen.

J. Kreyenbühl.

Litteraturbericht.

Franz Karl Lott's Metaphysik a. s. handschriftl. Nachlass herausg. v. *Th. Vogt*. (Separat-Abdr. a. d. Jahrb. d. Vereins f. wiss. Pädag. XII p. 211 ff.

Nachdem Herr Prof. Vogt aus dem handschriftlichen Nachlasse des verstorbenen Prof. Karl Franz Lott in Wien „Die Kritik der Herbart'schen Ethik 1874" herausgegeben hat, wird von demselben nun auch Lott's Metaphysik in der oben bezeichneten Schrift dargeboten. Lott zeigt sich hier, wie in der Logik, Aesthetik, Ethik, Psychologie, abgesehen von einzelnen Bedenken, auch in der Metaphysik als einen Vertreter und Anhänger der Philosophie Herbart's. Er stimmt dem Gange und den Resultaten der Metaphysik Herbart's vollkommen bei: hinsichtlich der Aufstellung der Probleme und der Lösung derselben durch die Annahme vieler Reale, welche ihrem Sein nach unabhängig sind sowohl von dem denkenden Subjecte, als untereinander, sodass eines nicht die Ursache für das Bestehen des andern ist. Ganz in der Weise Herbart's wird ferner alle Wechselwirkung unter den Realen auf deren qualitativen Gegensatz begründet, vermöge dessen sie sich zu innern Zuständen gegenseitig bestimmen. Diese innern Zustände werden als Selbsterhaltungen der ursprünglichen Qualitäten bezeichnet und sind ihrer Art und Weise nach abhängig von der Qualität des Realen, welches sich selbst erhält, sowie von der dessen, welche die Selbsterhaltung veranlasst. Auf diese innern Zustände lässt sich alles zurückführen, was man Kraft nennt: Attraction, Repulsion, chemische Affinität und auch die psychischen Erscheinungen. Soweit die Uebereinstimmung Lott's mit Herbart.

Die Abweichung besteht in dem Bedenken, ob die Realen als solche in allen Beziehungen ihrem Sein nach völlig selbstständige Wesen sind oder vielmehr nur Zustände Eines sie alle als etwas relativ Seiendes in sich tragenden Absoluten. Lott bezweifelt es nämlich, ob zwei oder mehrere vollständig absolut seiende Wesen, wie sie Herbart auffasst, selbst im Falle eines völligen Ineinander, sich gegenseitig zur Kraft, Wirksamkeit bestimmen können. Nun muss ohne Weiteres zugegeben werden, dass das Zusammen an sich allein nicht Ursache der Thätigkeit ist, falls man nämlich auf qualitativ gleiche oder einander disparate Wesen reflectirt. Wird aber das Zusammen auf einander qualitativ entgegengesetzte Wesen bezogen, wie ja Lott voraussetzt, so ist kein Grund vorhanden und auch von Lott keiner angegeben, warum in diesem Falle, wo eine Qualität sich selbst der andern ihr entgegengesetzten darbietet, weil das eine Wesen genau da ist, wo sich das andere befindet, warum hier nicht das Entgegengesetzte der Qualitäten sich gegeneinander kehren oder ein Conflict unter den ineinander eingreifenden Wesen stattfinden sollte. Uebrigens hat bei Herbart das Zusammen gleich von vornherein die positive Bedeutung des Füreinander oder des Wirkens, welche ihm Lott erst glaubt geben zu müssen, indem er eben das Zusammen als reale Einheit der betreffenden Wesen deutet. Nach Herbart führt die Lösung der Probleme der Inhärenz und der Veränderung auf einen Causalzusammenhang der

Realen; ein solcher ist aber, wenn man auf unsere räumliche Anschauungsweise reflectirt, nicht bei einem Aussereinander, noch bei einem blossen Aneinander, sondern allein bei einem Ineinander der betreffenden Wesen denkbar. Also erst wird man auf den Causalzusammenhang, das Füreinander geführt und dann auf dessen formale Bedingung, das Zusammen. Wenn freilich, wie Vogt in der Vorrede bemerkt, zwischen mehreren selbstständigen Wesen überhaupt kein Ineinander, sondern höchstens ein Aneinander möglich wäre, dann lägen erhebliche Bedenken gegen die besprochene Wechselwirkung vor, aber damit weicht Vogt nicht allein von der Herbart'schen, sondern, wie es scheint, auch von der Ansicht Lott's ab, welcher letztere es vermeidet, auf die die Materie im letzten Grunde constituirenden Elemente ohne Weiteres die Eigenschaften der sinnlich wahrnehmbaren Materie, also auch Undurchdringlichkeit, zu übertragen; Repulsion und die darauf beruhende Undurchdringlichkeit der Materie gelten auch Lott als ein Resultat des innern Geschehens.

Die metaphysische Grundansicht Lott's ist nun die: die erfahrungsmässig gegebenen Naturerscheinungen sind bedingt von einer Mehrheit in Wechselwirkung stehender Realen, welche aber selbst nicht völlig absolute Wesen sind, sondern nur Zustände, ewige, ungewordene Acte Eines sie alle umfassenden Wesens, Gottes. Was würde mit einem solchen Monismus, selbst wenn er widerspruchsfrei wäre, gewonnen sein? Für die angewandte Metaphysik, die Naturforschung und Psychologie gar nichts. Der Naturforscher hat es lediglich mit Erscheinungen der Natur zu thun; gelingt es ihm, diese als nothwendige Folgen aus der Wechselwirkung gewisser Elemente abzuleiten, so ist für ihn die Frage irrelevant, ob diese Elemente ihrem Sein nach noch von einem andern Wesen abhängig sind oder nicht. Hinsichtlich der Erklärung der besondern Erscheinungen, welche die Physik, Chemie, Physiologie und Psychologie bieten, ist er doch lediglich auf die betreffenden Elemente und ihre Kräfte selbst gewiesen. Die reale Beziehung derselben auf ein Höheres, allen Gemeinsames wäre ein Factor, welcher, weil allen Elementen völlig gleich und in derselben Weise zukommend, ganz aus der Rechnung herausfiele und zur Erklärung der Phänomene gar keine Verwerthung finden könnte. Kurz, die Zustände, welche nach Lott Einem Absoluten inhäriren sollen, müssten doch wieder, wie dies auch von Lott geschieht, ganz so behandelt werden, als wären sie absolute Wesen im Sinne der Metaphysik Herbart's. Auch hinsichtlich des Teleologischen, z. B. der Entstehung der Organismen, bietet die Ansicht Lott's durchaus keinen Vortheil; denn hier hat man es mit den Elementen der Natur gleichfalls nur insofern sie wirken, zu einander in Beziehung stehen, zu thun, aber nicht mit der Frage, ob sie an sich völlig absolut sind. Selbst wenn man annimmt, dass die gegebene Natur mit ihren Substanzen, Kräften und Bewegungen das Werk einer schöpferischen Intelligenz ist, so bleibt doch auch hierbei die Frage nach dem Sein der letzten Elemente ganz ausser Frage, es handelt sich immer nur um das Dasein, oder die Relationen dieser Elemente, welche die Naturforschung als Grenzpunkt anzusehen hat. Während die in Rede

stehende Ansicht Lott's keinerlei Vortheil bietet, weder für die Naturerklärung noch für die religiösen Interessen, verwickelt sie sich in metaphysischer Beziehung in Schwierigkeiten, welche sich schwerlich widerspruchsfrei lösen lassen. Denn hinsichtlich der Zustände in dem Einen Absoluten steht man vor der Frage, welche kein substanzieller Monismus beantworten kann: woher diese Vielheit und Mannigfaltigkeit von Zuständen in dem Einen? Eine Frage, welche in Herbart's Metaphysik durch die Annahme absolut seiender Wesen abgeschnitten ist. Finden sich in der Annahme Lott's nicht dieselben Schwierigkeiten, welche er im Problem der Inhärenz aufzeigt, selbst wenn man ganz von disparaten Merkmalen absieht? Endlich dürfte es sehr schwer, wenn nicht unmöglich sein, die thatsächlich gegebene Selbstständigkeit der menschlichen Persönlichkeiten zu erklären, falls man die volle Selbstständigkeit der realen Wesen, als auch der Seelen, leugnet. Wenn hier, wie Lott thut, die Gesetze der Herbart'schen Psychologie auf das Eine Absolute angewendet werden, dürfte in diesem auch nur Eine Persönlichkeit als möglich erscheinen.

O. Flügel.

Neu eingegangene Schriften.

Neff, L., über die Abfassungszeit von Leibnizens Unvorgreiflichen Gedanken.
Fouillée, Alfr., la science sociale contemporaine.
Glogau, G., Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. I. Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes.
D. M., Scientific Transcendentalism.
Thilo, Chr. A., kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Theil I.
Hellenbach, L. B., die Vorurtheile der Menschheit. Bd. III.
du Mont, E., das Weib. Philosophische Briefe. 2. Aufl.
Döring, A., Grundzüge der allgemeinen Logik. Thl. I.
Laban, F., die Schopenhauer-Literatur.
Binde, Rob., das Soll und Haben der Menschheit.
Soldan, Zeitgeist und Schule. Vortrag.
Schmid, U. R., Darstellung der christlichen Religion.
Dreher, E., Ton und Wort mit Bezugnahme auf das Musik-Drama Rich. Wagner's.
Annales de philosophie chrétienne. Nouv. Ser. T. II, Nr. 1—4.
Focke, Rud., der Causalitätsbegriff bei Fichte.
Uebinger, Joh., Philosophie des Nicolaus Cusanus.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. **Encyclopädie. Gesammelte Schriften. Bibliographie. Zeitschriften.** Beck, J. Grundriss der empirischen Psychologie und Logik. 14. Aufl. 8. Stuttgart, Metzler'sche Buchh. n. 2 M. 20 Pf. — Egger, F., propaedeutica philosophico-theologica. Tom. 2. 8. Brixen, Theologische Verlagsanstalt. n. 4 M. 80 Pf. — Kühne, B., die höchste Aufgabe der Philosophie. 8. Einsiedeln, Gebr. Benziger. n. 1 M. 60 Pf. — Gener, contribution à l'étude de l'évolution des idées; la mort et le diable: histoire et philosophie des deux négations suprèmes. Précédé d'une

lettre a l'auteur de Littré. 8. Paris. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrgang 1880. April bis Juni. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. pro 10 Expl. n. 1 M. 50 Pf. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, red. von H. Ulrici. Neue Folge 77 Bd. 1. Heft. 8. Halle, Pfeffer. pro cplt n. 6 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 12. Bd. 2. Hft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. 40 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Ernesti, H. F. Th. L., die Ethik des Apostels Paulus in ihren Grundzügen dargestellt. 3. Aufl. 8. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag. n. 4 M. — von Görres, J., die christliche Mystik. Neue Aufl. 5. (Schluss-) Band. 8. Regensburg, Manz. 5 M. 40 Pf. [S. ob. S. 308.] — Hettinger, F., Thomas von Aquin und die europäische Civilisation. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. Neue Folge. Herausgegeben von P. Haffner. 1. Bd. 9. Heft.) 8. Frankfurt a. M., Fösser. n. 40 Pf. — Thomae Kempensis de imitatione Christi libri IV. Ed. I. H. Kessel. 16. Düsseldorf, Schwann'sche Verlagsh. n. 1 M. — Thomas von Kempen, vier Bücher von der Nachfolge Christi. Uebersetzt von F. A. Frincken. 3. Aufl. Ausg. Nr. 1. 16. Cöln, Bachem. 1 M. 50 Pf. — Simchowitz, S. Sch., der Positivismus im Monismus erläutert und entwickelt auf Grund der alten und mittelalterlichen philosophischen Literatur der Hebräer. 8. Wien, Gottlieb's Buchhandlung. n. 3 M. — Leibniz, G. W., philosophische Schriften. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. 4. Bd. 4. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 18 M. [S. ob. Bd. XV S. 303.] — Danzel, Th. W. u. G. E. Guhrauer, Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl. Lief. 4, 5, 6. 8. Berlin, Th. Hoffmann. à n. 1 M. [S. ob. S. 509 f.] — Kant. I., von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. 8. Berlin, Staude. n. 75 Pf. — v. Zimmermann. J. G., über die Einsamkeit. Auszug. 8. Berlin, Staude. n. 1 M. — Vischer, F. Goethe's Faust. Neue Beiträge zur Kritik des Gedichts. 8. Stuttgart, Bonz u. Co. n. 5 M., geb. n. 6 M. — v. Wasielewski, W. J., Goethe's Verhältniss zur Musik. (Sammlung musikalischer Vorträge Nr. 18.) 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. Subscriptions-Preis 75 Pf., Einzelpreis 1 M. — Mill's, John Stuart, Selbstbiographie. Aus dem Englischen von C. Kolb. 8. Stuttgart, Bonz u. Co. n. 5 M., geb. n. 6 M. — Werner, K., Emerico Amari in seinem Verhältniss zu G. B. Vico. 8. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 1 M.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Comte, A., Einleitung in die positive Philosophie. Deutsch von G. E. Schneider. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 1 M. 60 Pf. — Müller, H. F., Idealismus und Christenthum. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Herausgegeben von Mühlhäusser und Geffcken. Heft 32.) 8. Heilbronn, Gebr. Henninger. n. 1 M. — Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches. Herausgegeben von O. Nasemann. 1. Bd. 2. Hälfte. 2. Aufl. 8. Halle, Niemeyer. n. 4 M., geb. baar n. 5 M. — Nennewitz, O., der geistige Fortschritt und seine Bekämpfer. 8. Chemnitz, Schmeitzner. n. 1 M. 20 Pf. — Rudorff, E., über das Verhältniss des modernen Lebens zur Natur. 8. Berlin, G. Reimer. 30 Pf. — Schneid, M., der neuere Spiritismus philosophisch geprüft. 8. Eichstätt, Horrik's Buchh. n. 2 M. 40 Pf. — Karlowitsch, N., die Entwickelung des Nihilismus. 3. Aufl. Berlin, Behr's Buchh. n. 1 M. 50 Pf.

IV. **Zur Logik und Erkenntnisslehre.** Döring, A., Grundzüge der allgemeinen Logik als einer allgemeinen Methodenlehre des theoretischen Denkens. 1. Theil. 8. Dortmund, Köppen'sche Buchh. n. 3 M.

V. Zur Naturphilosophie. Mühry, A., über die exacte Naturphilosophie. 4. Aufl. 8. Göttingen, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung. n. 2 M. 50 Pf. — Röttger, R., der Schluss der Kette. Neu entdeckte Thatsachen, welche die Entwicklungslehre begründen, nachdem sie nach den Grundsätzen derselben gesucht waren. Die Verknüpfung des kosmischen Bewegungsprincips mit dem Lebensprincip der organischen Wesen. Eine Denkschrift. 8. Mainz, Diemer. n. 60 Pf. — Büchner, L., aus dem Geistesleben der Thiere oder Staaten und Thaten der Kleinen. 3. Aufl. 8. Leipzig, Thomas. geb. n. 5 M.

VI. Zur Ethik und Culturgeschichte. Fröhlich, J., Abriss der Sittenlehre für den Unterricht der evangelischen Mittelschulen. 4. Schässburg (Hermannstadt, Michaelis). baar 1 M. 20 Pf. — Reiff, F., das Böse, die Nachtseite im Leben der Menschheit. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Herausgegeben von Mühlhäusser und Geffcken 33 Hft. = 6. Bd. 1. Hft.) 8. Heilbronn, Gebr. Henninger. Einzelpreis n. 1 M. pro 33—40 Hft. (6 Bd.) n. 5 M. — Biedermann, K., Deutschland im 18. Jahrhundert. 1. 2. und 4. Band. 8. Leipzig, Weber. n. 31 M. geb. baar 35 M. Inhalt: 1. Politische, materielle und sociale Zustände. 2. Aufl. n. 8 M. geb. baar 10 M. 2. Geistige, sittliche und gesellige Zustände. 1. Thl. 2. Aufl. n. 9 M., geb. baar 11 M. 4. Geistige, sittliche und gesellige Zustände. 2. Thl. 3. Abth. n. 14 M. geb. baar 16 M. — Noiré, L., das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit. 8. Mainz, Diemer. n. 9 M.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. v. Joly, N., der Mensch vor der Zeit der Metalle. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek. 46. Bd.) 8. Leipzig. Brockhaus. n. 8 M. geb. n. 9 M. — Hersing, der Ausdruck des Auges. Vortrag. 8. Stuttgart, Enke. n. 1 M. 20 Pf. — Allen, G., der Farbensinn. Sein Ursprung und seine Entwickelung. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 5 M. — Schneider, G. H., die psychologische Ursache der hypnotischen Erscheinungen. 8. Leipzig, Abel. n. 1 M. 20 Pf.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Friedrich, G., die Grenzen der Religionsfreiheit und die Wissenschaftslehre der heutigen Naturforschung. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. — Koch, B. M. W., über die rechte Gestalt des individuellen Daseins mit besonderer Berücksichtigung der Religion. 8. Berlin, Mrose. n. 1 M. — Rülf, J. J., der Einheitsgedanke. Als Fundamentalbegriff aller Religion und Wissenschaften, als Verständigungsbasis unter den Gebildeten aller Confessionen und Nationen. 8. Memel, Schmidt's Buchh. n. 2 M. — Riehm, E., Kirche und Theologie. Referat. 8. Halle, Stein. n. 1 M. — Schmidt-Warneck, F., die intellectualistische Glaubensdoctrin in ihrem Widerspruch zum Materialprincip der protestantischen Kirche. 8. Jena, Deistungs Buchh. n. 1 M. 50 Pf. — — Mitau, Behre's Verlag. n. 2 M. 50 Pf. — Thomassen, J. H., Bibel und Natur. 4. Aufl. 8. Leipzig, Mayer. n. 4 M. geb. baar n. 5 M.

IX. Zur Philosophie der Geschichte. Binde, R., das Soll und Haben der Menschheit. Kritische Einleitung in die Philosophie der Geschichte. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 2 M.

X. Zur Sprachphilosophie. Manitius, H. A., die Sprachwelt in ihrem geschichtlich-literarischen Entwicklungsgange zur Humanität. 2. Bd. Europa, Griechenland und die romanischen Völker. 8. Leipzig, C. A. Kochl's Verlag. 4 M. 80 Pf. [S. ob. S. 186.] — Schultze, F., die Sprache des Kindes. Eine Anregung zur Erforschung des Gegenstandes. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 1 M.

XI. Zur Aesthetik. v. Führich, Ritter J., die Kunst und ihre Formen. [Katholische Studien V, 11.] 8. Würzburg, Woerl. 1 M. 30 Pf. — Schauspiel und Bühne. Beiträge zur Erkenntniss der dramatischen

Kunst, herausgegeben von J. Lepsius und J. Traube. 1. Hft. 8. München, Ackermann. n. 2 M. — Frommel, W., Christenthum und bildende Kunst. (Sammlung von Vorträgen, herausgegeben von W. Frommel und F. Pfaff. 4. Bd. Heft 1.) 8. Heidelberg. C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 80 Pf. — Heucking, H. E., die Sixtinische Madonna in ihrer sittlichen Wirkung. 8. Stuttgart, Metzler'sche Buchh.. Verlagsbuchh. n. 1 M.

XIII. **Zur Pädagogik.** Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrgang 1880. April bis Juni. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Separat-Conto. pro 10 Expl. n. 3 M. — Cornelia, Zeitschrift für häusliche Erziehung, herausgegeben von C. Pilz. 34. Bd. 1. Hft. 8. Leipzig, Kempe. pro cplt. 2 M. 25 Pf. — Dinter's, G., ausgewählte pädagogische Schriften. Herausgegeben von F. Seidel. Lief. 1 u. 2. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. à n. 50 Pf. — Dittmer, H., pädagogische Studien für Eltern, Lehrer und Erzieher. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. 50 Pf. — Herbart's, J. F., pädagogische Schriften. Herausgegeben von O. Willmann. 2. Ausg. Liefg. 5. 8. Leipzig, L. Voss. n. 1 M. [S. ob. S. 511.] — Locke, some thoughts concerning education. With introduction and notes by Daniel. s. l. — Salzmann, Ch. G., Ameisenbüchlein oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung. Herausgegeben von J. Meyer. 8. Minden, Hufeland. n. 1 M. — Salzmann, Krebsbüchlein. Herausgegeben von K. Richter. 1. Hft. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 50 Pf. — Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften des 16. und 17. Jahrh. Herausgegeben von A. Israel. Nr. 6. 8. Zschopau, Raschke. 1 M. 20 Pf. Inhalt I. L. Aretini de studiis et litteris ad illustrem dominum Baptistam de Malatesta tractatulus. Liptzick 1496. II. Jacobi Purliliarum comitis de generosa liberorum educatione libellus, Tarvisii 1492. [S. ob. S. 311.] — Schmid-Schwarzenberg, F., Clytia. Eine pädagogische Novelle. 8. Erlangen, Palm und Enke. n. 1 M. 80 Pf. — Falk, F., die Schul- und Kinderfeste im Mittelalter. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. Neue Folge, herausgegeben von P. Haffner. 1. Bd. 8. Heft.) 8. Frankfurt a. M., Fösser. 40 Pf. — Loose, W., Beiträge zur Schul- und Universitätsgeschichte. 4. Nürnberg, von Eber'sche Buchh. n. 80 Pf. — Weber, H., Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg von 1007—1803. 1. Abth. 8. Bamberg, Schmidt'sche Buchh. n. 4 M. — Becker, A., Beiträge zur Geschichte der Frei- und Reichsstadt Worms und der daselbst seit 1527 errichteten höheren Schulen. 4. Darmstadt, Klingelhöffer. n. 2 M. — Katz, N. H., über Charakterbildung. 8. Münden, Augustin. n. 40 Pf. — Chronik, allgemeine des Volksschulwesens. Herausgegeben von L. W. Seyffarth 1879. Neue Folge. 2. Jahrg. 8. Breslau, Morgenstern. n. 6 M. — Droese, A., Didaktik und Methodik für Volksschullehrer. 2. Aufl. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung. 2 M. 40 Pf. — Verhandlungen des III. deutschen Lehrertages in Hamburg am 17. bis 20. Mai 1880. 8. Hamburg, Schönwandt. n. 1 M. — Verhandlungen der Directoren-Versammlungen in den Provinzen des Königreichs Preussen seit dem Jahre 1879. 5. Bd. 9. Directoren-Versammlung der Provinzen Ost- und und West-Preussen. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 5 M. [S. ob. S. 187.] — Loose, W., Briefe eines Leipziger Studenten aus den Jahren 1572 bis 1579. 4. Nürnberg, v. Ebner'sche Buchh. n. 80 Pf. — Sachse, J. J., die Ausbildung in der Mathematik. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 60 Pf.

Philosophische Vorlesungen an den Deutschen Hochschulen

im Winter-Semester 1880/81.

I. Deutsches Reich.

Berlin. Dorner: christliche Ethik. — Lommatzsch über Schleiermacher's Leben und Schriften. — Plath: über Leibniz' Missionsgedanken. — Berner: Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — Kirchhoff: die Schrift vom Staate der Athener im philolog. Seminar. — v. Treitschke: Lehren der Philosophen vom Staat; Politik. — Vahlen: das erste Buch des Lucrez im philologischen Seminar. — Zeller: Erklärung des ersten Buches von Aristoteles' Metaphysik; allgemeine Geschichte der Philosophie. Psychologie. — Lazarus: über die Grundlagen der Völkerpsychologie: Pädagogik und Didaktik. — Althaus: Geschichte der neueren Philosophie seit dem 18. Jahrhundert; Logik und Erkenntnisslehre. — Michelet: das System der exacten Philosophie; Privatissima über jede beliebige philosophische Disciplin. — Paulsen: Einleitung in das Studium der Philosophie; Pädagogik; philosophische Uebungen in Erklärung von Spinoza's Ethik. — Spitta: über die sogenannte romantische Oper der Deutschen — Steinthal: Sprachphilosophie und allgemeine Grammatik. — Werder: über dramatische Kunst. — Jessen: Ursprung und Gesetze der Kunst aus der Natur des Sehens abgeleitet. — H. Droysen: Erklärung ausgewählter Capitel von Aristoteles' Politik. — Ebbinghaus: Geschichte der Psychologie; Psychologie der Empfindungen (oder Psychophysik) und der Vorstellungen. — v. Gizycki: über die menschlichen Affekte; über Jeremias Bentham's Einleitung zu den Principien der Moral und Gesetzgebung; Logik und Erkenntnisstheorie; philosophische Ethik und Geschichte dieser Disciplin. — Lasson: über die wichtigsten Fragen in der Philosophie; Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — Maercker: Princpien der Aristotelischen Ethik; Rhetorik; rhetorische Uebungen; Philosophie der Kunst der Alten nach Aristoteles. — Michaelis: Sprachphysiologie.

Bonn. Lange: christliche Ethik. — Bender: Religionsphilosophie. — Floss: Moraltheologie, I. Theil. — Schaaffhausen: Anthropologie. — Fuchs: Psychophysik. — Wolffberg: Schulgesundheitspflege. — Knoodt: über Cartesius und seine Vorgänger; Metaphysik. — Bücheler: Seneca's Briefe im philologischen Seminar. — Usener: Platon's Dialoge im philologischen Seminar. — Meyer: die Philosophie unserer Zeit; philosophische und pädagogische Gesellschaft; Geschichte der neueren Philosophie seit Cartesius. — Justi: Aesthetik der bildenden Künste und Geschichte derselben, — Neuhäuser: Erkenntnisslehre der alten Philosophen; Logik. — Delius: Dante's göttliche Komödie. — Schaarschmidt: über die Gottesidee; Logik und Erkenntnisstheorie. — Bernays: Geschichte der Philologie und Anleitung zum Studium der bedeutendsten philologischen Werke. — Birlinger: Goethe's Faust. — v. Hertling: über die Grenzen des Naturerkennens; Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — Klein: Kritik und Hermeneutik. — Witte: allgemeine Geschichte der Philosophie. — Lipps: Psychologie.

Braunsberg. Marquardt: über die gesellschaftlichen Tugenden und Pflichten: Repetitorium und Disputatorium über moralische Gegenstände. — Krause: Einleitung in das Studium der Philosophie; Logik und Noëtik; Pädagogik.

Breslau. Bittner: specieller Theil der Moraltheologie. — Lämmer: Geschichte der Theologie im Vergleich mit der Philosophie. — Krawutzcky: Geschichte der christlichen Pädagogik. — Elvenich liest nicht. — Hertz: philologische Encyklopädie und kritische Bibliographie. — Dilthey: philosophische Uebungen; Geschichte der Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. — Weber: die Philosophie Anton Günther's;

Logik; Rechtsphilosophie. — Körber: über die Schopenhauer'sche Philosophie. — Freudenthal: philosophische Uebungen über Spinoza's Ethik; Aristoteles' Metaphysik, Buch 12; Einleitung in die Philosophie. — Oginski: Encyklopädie der Philosophie; Ethik. — Lichtenstein: über Lessing's Leben und Werke.

Erlangen. Frank: Ethik. — v. Zezschwitz: Pädagogik und Didaktik. — Bestmann: Geschichte der christlichen Sitte. — Marquardsen: Politik. — Heyder: Logik und Metaphysik als philosophische Principienlehre; Geschichte der Entwickelung der griechisch-römischen Philosophie. — Pfaff: Schöpfungsgeschichte. — Müller: Cicero's II. Buch de natura deorum mit Einleitung in den Verfall der römischen Staatsreligion. — Selenka: die Darwin'sche Theorie. — Class: philosophische Ethik; Psychologie; philosophische Uebungen. — Schmid: Logik und Metaphysik; Volkserziehung. — Vollmöller: Boileau, art poêtique in der romanisch-englischen Gesellschaft.

Freiburg. Kössing: christliche Moral, erste Hälfte. — Sontag: Rechtsphilosopnie. — Ecker: Anthropologie. — Lexis: Geschichte der socialistischen Theorien. — Windelband: Geschichte der griechischen Philosophie; Psychologie; im Seminar Descartes' Meditationen.

Giessen. Spamer: Physiologie der Seele. — Bratuscheck: Geschichte der neuesten Philosophie seit Kant: empirische Psychologie. — Schiller: Geschichte der Pädagogik. — Noack: Einleitung in die Philosophie und ihre Geschichte. — Wiegand: über die philosophische Weltanschauung des Leibniz und seine mit derselben zusammenhängenden Einigungsversuche der christlichen Confessionen; Cicero de natura deorum. — Schultess: Plato's Symposion im philologischen Proseminar.

Göttingen. Schöberlein: christliche Pädagogik. — Lotze: Logik; Psychologie. — Baumann: Geschichte der neueren Philosophie mit Ueberblick über Patristik und Scholastik; Geschichte und System der Rechtsphilosophie; Hobbes' Schrift de cive in einer Societät. — Sauppe: Uebungen des Königlichen pädagogischen Seminars. — Krüger: Grundriss der Erziehungslehre. — Peipers: Geschichte der alten Philosophie; in einer philosophischen Societät Abschnitte aus Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Rehnisch: Encyklopädie der Philosophie. — Ueberhorst: allgemeine Geschichte der Philosophie; über die Tragödie. — Müller: über die Cartesianische Philosophie; Psychologie der Sprache; in einer philosophischen Societät logische Fragen. — Ehlers: Anthropologie. — Goedeke: über Goethe's Leben und Schriften.

Greifswald. Hanne: Schleiermacher's Leben, Glaubens- und Sittenlehre. — Zöckler: über die Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte. — Cremer: christliche Ethik. — Schuppe: philosophische Uebungen; Erkenntnisstheorie und Logik. — Baier: Geschichte der neueren Philosophie seit Kant; Psychologie; philosophische Uebungen; Erklärung von Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Susemihl: das 6. Buch des Lucrez; Geschichte der alten Philosophie; Aristotelische Uebungen. — Kiessling: Cicero de legibus im philologischen Seminar; Encyklopädie und Méthodologie der Alterthumsstudien. — Wilamowitz-Möllendorff: Platon's Euthyphron im philologischen Seminar.

Halle. Jacobi: die Systeme der Gnostiker. — Schlottmann: über Offenbarung und Philosophie oder über Sokrates und Christus für Studirende aller Facultäten. — Hering: christliche Ethik. — Kaehler: Geschichte der gesammten Ethik. — Kramer: Didaktik; pädagogische Uebungen im Königlichen theologischen Seminar. — Erdmann: Einleitung in die Philosophie; Geschichte der Philosophie. — Ulrici: Geschichte der Kantischen Philosophie; Geschichte der christlichen Kunst mit Benutzung der Königlichen Kupferstichsammlung. — Gosche: Ursprung und Ent-

wickelung der Literaturformen. — Haym: Geschichte des deutschen Romans seit Wieland; Logik; allgemeine Geschichte der Philosophie; philosophische Uebungen. — Krohn: über Goethe's Faust; Encyklopädie der Philosophie; philosophische Gesellschaft. — Thiele: über Kant's Leben, Schriften und kritische Philosophie; philosophische Uebungen. — Dreher: über die Darwin'sche Lehre; ausgewählte Kapitel aus der Psycho-Physiologie. — Elster: Geschichte der socialen Theorien.

Hamburg, akad. Gymn. Krause: praktische Philosophie.

Heidelberg. Schenkel: Besprechungen über Ethik. — Gass: Geschichte der Ethik. — Bassermann: Einführung in Schleiermacher's Glaubenslehre; Geschichte der Pädagogik; Lehre vom Volksschulwesen mit Einführung in die Volksschule. — Fischer: Geschichte der neuesten Philosophie seit Kant; über Schiller's Leben und Werke. — Schöll: Aristoteles' Poetik. — Uhlig: pädagogische Uebungen in den gymnasialen Lehrfächern vor verschiedenen Gymnasialklassen. — Ihne: Bakon's Essays im germanisch-romanischen Seminar. — Laur: Boileau l'art poétique im germanisch-romanischen Seminar. — Caspari: Anthropologie (Entwicklungsgeschichte des Menschen mit Rücksicht auf die Lehren des Darwinismus; über die Bedeutung des Princips der Teleologie in den verschiedenen Systemen der Philosophie, verbunden mit einem philosophischen Praktikum und Disputatorium. — K. Frhr. v. Reichlin-Meldegg: Geschichte der Philosophie von den Joniern bis zur Gegenwart. — Nohl: Erklärung von R. Wagner's Fliegendem Holländer, Tannhäuser und Lohengrin.

Jena. Lipsius: philosophische und theologische Ethik. — A. Schmidt: Philosophie der Geschichte. — M. Schmidt: Aristoteles Politik, Buch I und II im philologischen Seminar. — Fortlage: Logik und Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften; Metaphysik und natürliche Theologie. — Eucken: Philosophie der neuesten Zeit; die Lehren der Philosophen über das menschliche Leben und dessen höchsten Zweck; philosophische Uebungen. — C. V. Stoy: Encyklopädie, Methodologie und Literatur der Pädagogik; Psychologie nach seinem Buche, Leipzig 1869; Herbart's Leben und Lehre; theoretische und praktische Uebungen des pädagogischen Seminars. — Boehtlingk: über Goethe's Leben und Schriften. — Volkelt: Elemente der Psychologie; Einleitung in die Philosophie. — H. Stoy: Geschichte der Pädagogik von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis auf Herbart; pädagogisches Conversatorium.

Kiel. Thaulow: Uebungen des pädagogischen Seminars; Anthropologie und Psychologie; Aristoteles' Metaphysik in seiner Aristotelischen Gesellschaft. — Erdmann: Geschichte der griechischen Philosophie; philosophische Uebungen; Lectüre von Kant's Prolegomena zur Metaphysik. — Alberti: über Sokrates; Platon's Phaedrus mit einer Einleitung über die Platonische Psychologie.

Königsberg. Jacoby: Pädagogik. — Voigt: Schleiermacher's Glaubenslehre; Ethik. — Grau: über Johann Georg Hamann. — v. Wittich: physische Anthropologie für Studirende aller Fakultäten. — v. Seidlitz: die Darwin'sche Theorie. — Walter: über die Principien der Aristotelischen Poetik mit Disputationen und Uebungen; Aesthetik. — Quaebicker: Geschichte der Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit; Psychologie. — Baumgart: Aristoteles' und Horaz' Lehren über die Dichtkunst und deren Einfluss auf die deutsche Dichtung.

Leipzig. Fricke: christliche Ethik. — Hofmann: Pädagogik und Geschichte derselben; pädagogisches Seminar: praktische Uebungen und Besuche von Lehr- und Erziehungs-Anstalten. — Rauber: Anthropologie. — Heinze: Psychologie; Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis zur Gegenwart; philosophische Uebungen (Aristoteles' nikomachische Ethik). — Drobisch: Grundlinien der Religionsphilosophie. —

Fechner liest nicht. — Masius: allgemeine Erziehungslehre; Schulen und Schulordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts; Uebungen des pädagogischen Seminars. — Zöllner: über die physikalische Beschaffenheit der Erde mit besonderer Rücksicht auf die physische Beschaffenheit und Entwickelung der Weltkörper (Astrophysik II. Theil); über Kant's kleinere Schriften. — Hildebrand: Goethe's Lieder und Gedichte erklärt, zugleich als Einführung in das tiefere Verständniss des Dichters überhaupt. — Fricker: Naturrecht (Rechtsphilosophie). — Wundt: Logik und Methodenlehre; philosophische Gesellschaft. — Strümpell: Einleitung in die Philosophie und Logik; philosophische Ethik; wissenschaftlich-pädagogisches Praktikum. — Hermann: Einleitung in die Philosophie und Logik; vergleichende Darstellung und Kritik der wichtigsten neueren philosophischen Systeme; über die neueren Versuche einer Philosophie der Geschichte. — Ziller: Geschichte der Philosophie; psychologische Uebungen; pädagogisches Seminar. — Eckstein: pädagogisches Seminar. — Seydel: Gesammtübersicht über die Geschichte der Philosophie; Psychologie. — Paul: Analyse und Geschichte der musikalischen Formen; Geschichte der dramatischen Tonkunst. — Delitsch: Methodik des geographischen Unterrichts. — Arndt: Goethe's Leben und Werke, I. Abschnitt die Jugendzeit. — Hirzel: Einleitung in die platonischen Schriften. — Wolff: Einleitung in die Philosophie: historisch-kritische Darlegung der philosophischen Hauptprobleme: des logischen (und der damit zusammenhängenden erkenntnisstheoretischen, metaphysischen, sprachphilosophischen), des psychologischen, des ethischen und ästhetischen Problemes; Darstellung und Kritik des Kantischen transscendentalen Kriticismus. — Creizenach: Geschichte des neueren deutschen Theaters; Interpretation des II. Theiles des Faust in den Uebungen einer literarhistorischen Gesellschaft. — Techmer: vergleichende Physiologie der Stimme und Sprache für Philosophen und Mediciner.

Marburg. Heinrici: Philo's von Alexandrien Buch von der Weltschöpfung in der exegetischen Gesellschaft. — Herrmann: christliche Ethik. — Wigand: Theorie der Naturerkenntniss. — Schmidt: Methodologie der Philologie. — Bergmann: philosophische Uebungen; Geschichte der Philosophie seit Kant. — Cohen: philosophische Uebungen, a) logische Probleme, b) Interpretation von Kant's Metaphysik der Sitten; Logik und Erkenntnisstheorie. — Birt: ausgewählte Capitel aus Xenophon's Memorabilien mit vorausgeschickter Geschichte der attischen Sokratischen Schriften.

München. Alois Schmid: Psychologie des heiligen Thomas von Aquino. — Wirthmüller: Moraltheologie; Lectüre einzelner Quaestiones aus der theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin. — Bach: Philosophie, Encyklopädie, Noëtik und Ontologie; Geschichte und Theorie der Pädagogik; Albertus Magnus. — Riehl: Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft und Geschichte der socialen Theorien; Culturgeschichte der Renaissance- und Reformationszeit. — J. Ranke: Anthropologie in Verbindung mit Ethnographie der Ur- und Naturvölker. — v. Spengel liest nicht. — Beckers: Einleitung in die Philosophie, Psychologie, Logik und Metaphysik. — Frohschammer: Encyklopädie der Philosophie mit Logik; Geschichte der Philosophie; über einzelne philosophische Probleme. — von Giesebrecht: historisches Seminar, pädagogische Abtheilung. — von Prantl: Logik und Encyclopädie der Philosophie; Entwicklung der Philosophie seit Kant. — Carrière: Aesthetik; Goethe's Faust. — Bernays: Schiller's philosophische Schriften, insbesondere die Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung in den literarhistorischen Uebungen. — Dehio: Raphael.

Münster. Schwane: allgemeine Moraltheologie (Fortsetzung); specielle Moraltheologie, Lehre von den göttlichen Tugenden. — Spicker:

über die Hauptprobleme der Philosophie; Metaphysik; die wichtigsten Epochen aus der Geschichte der Philosophie. — Schlüter: Geschichte der neueren Philosophie seit Cartesius bis auf unsere Zeit. — Nordhoff: Geschichte der Universitäten. — Stahl: Aristoteles' Poetik. — Hagemann: Psychologie; Geschichte der Pädagogik unserer Zeit.

Rostock. Fritzsche: Lucrez von der Natur der Dinge Buch I und II im philologischen Seminar. — v. Stein: Geschichte der alten Philosophie Pädagogik; Psychologie. — Weinholtz: ideistische Logik nach seinem Handbuche; ideistische Entwicklung der Principien des Rechts; über die Grundlagen der Wissenschaften.

Strassburg. Holtzmann: Wesen der Religion. — Heitz: Encyklopädie und Geschichte der classischen Philosophie; ausgewählte Abschnitte aus Platon's Staat. — Weber: Geschichte der griechischen Philosophie: Mythologie der europäischen Arier. — Laas: Psychologie; Abriss der Geschichte der Psychologie; Einführung in das philosophische Studium des Aristoteles, in seminaristischer Behandlung. — Scheffer-Boichorst: Culturgeschichte Deutschlands im Mittelalter. — Liebmann: Logik; die Hauptsysteme der älteren und neueren Philosophie; Kant's Kritik der reinen Vernunft, Lectüre und Besprechung in einer philosophischen Gesellschaft. — E. Schmidt: das deutsche Drama im 19. Jahrhundert: Schiller's ästhetische Schriften. — Vaihinger: Geschichte der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert; ausgewählte Abschnitte aus den Hauptwerken der neuesten Philosophie im philologischen Seminar. — Götte: über Descendenztheorie und Darwinismus.

Tübingen. Weiss: Grundzüge der Volksschulkunde. — Kübel: christliche Ethik, zweiter Theil. — v. Kober: Pädagogik. — Linsenmann: Moraltheologie, erste Hälfte. — Henke: physische Anthropologie (populäre Anatomie und Physiologie). — v. Köstlin: über Shakespeare und seine Werke; Aesthetik der Poesie; Geschichte der philosophischen Moral- und Staatstheorien des Alterthums und der neueren Zeit. — v. Sigwart: Einleitung in die Philosophie und Logik; philosophische Anthropologie. — v. Schwabe: Encyklopädie und Methodologie der classischen Philologie (mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Philologie und der Kritik und Hermeneutik). — Herzog: ausgewählte Kapitel aus Aristoteles' Poetik im philologischen Seminar. — Pfleiderer: Geschichte der griechisch-römischen Philosophie; philosophische Ethik; Rousseau's pädagogische, sociale und staatsrechtliche Theorien. — Fehr: über das Werk des heiligen Augustinus de civitate Dei. — Spitta: die Grundprobleme der theoretischen Philosophie; Einleitung in das System und die Geschichte der Pädagogik nebst Besprechung ausgewählter pädagogischer Fragen. — v. Rümelin: Rechtsphilosophie.

Würzburg. Göpfert: Moraltheologie. — Stahl: philosophische Propädeutik; Lectüre des hl. Thomas Aqu. — Kirschkamp: die metaphysischen Begriffe in ihrem Zusammenhange mit der Dogmatik; Geschichte der theologischen Studien im Mittelalter und in der neueren Zeit (mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Thomas). — Gerstner: Politik. — Flesch: Anthropologie. — Gad: die physiologische Grundlage der Sprachwissenschaft für Studirende aller Facultäten. — Hoffmann liest nicht. — Urlichs: Aesthetik mit neuerer Kunstgeschichte. — Dieterich: philosophische Anthropologie (Psychologie und Geschichtsphilosophie); philosophische Uebungen. — Seuffert: über Wieland's Leben und Schriften. — Neudecker: Geschichte der neueren Philosophie; philosophische Streitfragen der Gegenwart. — Mayr: Logik und Metaphysik. — Semper: kritische Vorlesungen über einige Sätze des Darwinismus.

II. Die Schweiz.

Basel. Schmidt: theologische Gesellschaft (Schriften von David Friedrich Strauss). — Kaftan: Lectüre von Schleiermacher's Glaubenslehre. — Steffensen: die Lehre Platon's und ihre Wirkung bis in die Gegenwart. — Siebeck: Geschichte der neueren Philosophie; Lesung und Erklärung von Kant's Kritik der reinen Vernunft; Darstellung und Beurtheilung der wichtigsten pädagogischen Theorien; pädagogisches Seminar. — v. Miaskowski: Geschichte der volkswirthschaftlichen und socialistischen Theorien. — Mähly: Phädo von Plato. — Born: Geschichte der neueren deutschen Literatur, Goethe und Schiller: die Periode des classischen Idealismus. — Bolliger: Elemente der Erkenntnisstheorie und der Naturphilosophie. — Buser: Dante's Leben und Werke. — Heussler: Einleitung in die Philosophie; Repetitorium über die Geschichte der Philosophie; über Sokrates, Plato und Aristoteles. — Göring: Pädagogik; pädagogische Uebungen (Kant: über Pädagogik).

Bern. Nippold: Geschichte der neuesten Theologie seit Schleiermacher und Hermes. — Güder: Religion, Offenbarung und heilige Schrift. — Hirschwälder: Repetitorium über Dogmatik und Ethik. — Hurtault: théologie morale. — Ris: encyklopädische Einleitung in die Philosophie; Geschichte der neueren Philosophie von Kant an; philosophisches Repetitorium. — Hebler: Geschichte der alten Philosophie; Kant's Schriften und Philosophie; philosophische Uebungen (Platon's Phädon). — Trächsel: Geschichte der Philosophie seit Kant; Geschichte der neueren Philosophie bis auf Kant; über den neueren Materialismus; Kunstgeschichte (die Holländer, die Renaissance in Spanien, die Engländer). — Rüegg: Pädagogik II. Theil; pädagogische Uebungen; Didaktik; Geschichte der Pädagogik seit Rousseau. — Hagen: im philologischen Seminar Xenophon's Symposion. — Jahn: Longinus vom Erhabenen; Cicero de natura deorum. — Hirzel: Schiller's Leben und Werke. — Stern: historisch-pädagogische Uebungen. — Ganting: Mozart's Leben und Werke.

Zürich. Fritzsche: Clementis recognitiones im theologischen Seminar. — Platter: Geschichte des Communismus und Socialismus. — Kym: Logik in Verbindung mit Metaphysik; Geschichte der neuern Philosophie; philosophische Uebungen. — Avenarius: Psychologie; Einleitung in die Ethik; freie Uebungen der Studirenden im Halten von Vorträgen mit nachfolgender Discussion. — A. Schweizer: philosophische Ethik. — Glogau: über die Gewissheit, ihre Arten und ihre Grade und über das Wesen der Wahrheit; Erklärung von Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Fehr: Aesthetik; Geschichte der Pädagogik. — Hunziker: Geschichte der Pädagogik II. Theil Neuzeit. — Stiefel: über Lessing's Dramen; über ausgewählte Dramen Shakespeare's. — Vögelin: Herder's Leben und Schriften; Culturgeschichte der Schweiz II. Theil (vom 13. Jahrhundert bis zum Schluss des 18. Jahrhunderts, Raffael). — Tobler: die romantische Dichterschule im Zusammenhang mit der gleichzeitigen Philologie und Philosophie. — Honegger: stilistisch-rhetorische Uebungen. — Meyer v. Knonau: im historischen Seminar pädagogische (Vortrags-) Uebungen aus der mittleren und neueren Geschichte. — Hug: Methodik des mathematischen Unterrichts der Secundarschule.

III. Russische Ostseeprovinzen.

Dorpat. Heim: Urgeschichte des Menschen für Hörer aller Fakultäten. — Teichmüller: Psychologie; platonisches Praktikum; dialektisches Praktikum. — Masing: Goethe's Gedichte. — v. Pietkiewicz: Moraltheologie.

IV. Oesterreich-Ungarn.

Czernowitz. Calinescu: Moraltheologie, 1. Hälfte; Seminar für Moraltheologie. — Goldbacher: Cicero de finibus bonorum et malorum. —

Die Lehrkanzel der Philosophie ist dermalen unbesetzt, daher werden die Vorlesungen über Philosophie nachträglich bekannt gegeben.

Graz. Schlager: theologiae moralis partem generalem et ex specia officia hominis erga Deum et se ipsum omnia. — v. Scherer: über Augustin's Werk de civitate Dei. — Riehl: praktische Philosophie; System und Geschichte der Ethik; Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. — v. Karajan: Xenophon's Schrift über den Staat der Athener im philologischen Seminar. — Kergel: Plato's Protagoras. — Fetter: la Bruyere, les cractères.

Innsbruck. Jung: theologia moralis et pastoralis. — Wieser: propaedeutica philosophico-theologica; seminarium propaedeuticum. — Limbourg: propaedeutica philosophico-theologica; seminarium propaedeuticum. — Wildauer zeigt eventuell später an. — Barach-Rappaport: Geschichte und Kritik der wichtigsten philosophischen Systeme der neueren Zeit; Logik und Wissenschaftslehre. — Knauer liest nicht. — Müller Platon's Menon; im philologischen Seminar: Lucretius de rerum natura I. — Zingerle: im philologischen Seminar Platon's Protagoras.

Lemberg. Kostek: Erziehungswissenschaft (deutsch). — Filarski: theologia moralis. — Czerkawski: Ethik; Gymnasialpädagogik. — Ochorowicz: die principiellen Richtungen der Weltanschauung; Psychologisch-philosophische Uebungen.

Wien, Evangelisch-theologische Fakultät: Böhl: Pädagogik.

Wien. Universität. Krückl: theologia moralis, pars prior; de indole et vi legis moralis respectu habito ad autonomiam rationis. — Ricker: Pastoral-Didaktik. — Schüller: allgemeine Erziehungs- und Unterrichtslehre. — Dantscher von Kollesberg: Geschichte der Rechtsphilosophie. — Jellinek: Geschichte der philosophischen Lehren von Recht, Staat und Gesellschaft, Lecture und Erklärung ausgewählter Kapitel politischer Schriftsteller. — Zimmermann: praktische Philosophie; Geschichte der Philosophie III. Cursus, neuere Zeit, philosophisches Conversatorium. — Brentano: praktische Philosophie; dialektische Uebungen. — Vogt: allgemeine Pädagogik; Encyklopädie der Philosophie; pädagogisches Seminar; pädagogische Uebungen. — A. v. Meinong: Logik; philosophische Societät; Discussion über wichtige logische Fragen im Anschlusse an John Stuart Mill's System der deductiven und inductiven Logik. — Masargik: System der positiven Philosophie. — Horawitz: Geschichte der classischen Studien in Deutschland. — Brühl: über die Darwin'sche Lehre; wissenschaftliche Darstellung ihrer Geschichte, ihres Inhaltes und ihrer wahren Bedeutung, speciell für die Thierwelt, ein gemeinverständliches Collegium für alle Facultäten. — Hanslick: Geschichte der Oper. — E. Hoffmann: Cicero de legibus im philologischen Seminar. — Schenkl: Encyklopädie der classischen Philologie. — Gomperz: Aristoteles' Poetik nebst allgemeiner Einleitung über Aristoteles' Leben, Lehren und Schriften; Plato's Protagoras. — Poley: vergleichende Darstellung der philosophischen Systeme der Indier mit denen der Griechen und der Modernen.

Budapest. Breznay: christlich-katholische Ethik. — Kautz: Politik. — Szilagyi: Politik. — Pulszky: Vernunftrecht; Geschichte der Rechtsphilosophie. — Horvath: philosophische Ethik; Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften; Geschichte der Psychologie. — Lubich: specielle Pädagogik; Geschichte der Pädagogik der Neuzeit. — Greguss: allgemeine Aesthetik; Anstandslehre; Stilübungen. — Kerkgyarto: Culturgeschichte Ungarns. — Telfy: Encyklopädie der classischen Philologie. — Kámán: Ethik; Unterrichtswesen der europäischen Staaten; Geschichte der Pädagogik seit dem XVIII. Jahrhundert. — Alexander: Erkenntnisslehre in Verbindung mit Logik; Schopenhauer's Leben und System. — Banószy: Geschichte der Philosophie von Kant bis zur Gegenwart. —

Medveczky: Principien der Erkenntnisslehre; philosophisches Seminar. — **Bászel**: Einleitung in Platon's Dialoge; Platon's Symposion.

Klausenburg. **Jenei**: Rechtsphilosophie. — **Szász**: Geschichte der neueren Philosophie, 1. Hälfte; Psychologie; über Katona's Banus Bank. — **Felnèri**: Encyklopädie der Pädagogik; die französische pädagogische Literatur.

Recensionen-Verzeichniss.

Abbott, Hellenica, a collection of essays on Greek Poetry, Philosophy etc. (Academy 431 v. J. A. Symonds.)

Vom zwiefachen Apriori der menschl. Vernunft etc. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 27, 1 v. Fortlage.)

H. **Charlton Bastian**, the brain as an organ of mind. (Academy 428 v. J. Sully.)

Bauer, das Urevangelium etc. (Revue crit. 30 v. A. Sabatier.)

Baumann, Handbuch der Moral (L. C. 31 von v. G(izyck)i.)

Berti, documenti intorno a Giordano Bruno da Nola. (Gött. gel. Anz. 28 v. C. Sigwart.)

Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert 2, 3. (L. C. 34.)

Bodemann, J. G. Zimmermann. (Mittheilungen aus der historischen Literatur VIII, 3 v. F. Kirchner.)

Ernst, Humanität, Christenthum und Schule. (Dtsche. Schulztg. Beil. 32.)

Fechner, die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 27, 1 v. Hoffmann.)

Grossmann, Wegweiser auf dem Gebiete der speciellen Methodik in der Volksschule. (Dtsche Schulztg. 32.)

Gruber, ein Beitrag zur Kenntniss der chinesischen Philosophie. (L. C. 36 v. G. v. d. G(abelentz).)

Grün, Culturgeschichte des 17. Jahrhunderts. (Mittheilungen aus der historischen Literatur VIII. 3 von Mahrenholtz).

Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich. (Theol. Litbl. 28.)

Guthrie, on Mr. Spencer's formula of evolution. (L. C. 34.)

Hume, über den menschlichen Verstand, übersetzt v. J. H. v. Kirchmann. (Gött. gel. Anz. 27 v. G. E. Müller.)

Huth, life and writings of Henry Thomas Buckle. (Gött. gel. Anz. 28 v. Friedensburg).

Knoodt, die Thomas-Encyclica. (L. C. 29.)

Lohmann, Grundlinien der sittlichen Weltordnung. (L. C. 34.)

Münz, die Erkenntniss- und Sensationstheorie des Protagoras. (L. C. 36.)

Münz, die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode. (L. C. 36.)

Portig, Religion und Kunst II. (Prot. Kirchenztg. 31 v. Hasenclever.)

Procksch, Karl Friedrich Krause. (L. C. 36 v. C. U(eberhor)st.)

Prölss, Katechismus der Aesthetik. (Allg. Ztschr. f. Lehrerinnen 16.)

Ray Lankester, degeneration, chapter in Darwinism. (Academy 429 v. Grant Allen.)

Romarinus, in Platonis Protagoram explanationes. (L. C. 31 von M. W(ohlra)b.

Siebenlist, Schopenhauer's Philosophie der Tragödie. (Voss. Ztg. Sonntagsbeil. 36.)

Strack, Geschichte der weiblichen Bildung. (Evang. Kirchenztg. 29.)

Wolf, Hypatia. (L. C. 29; Allg. Z. f. Lehrerinnen 16.)

Wurtz, la théorie atomique. (Gött. gel. Anz. 30 v. O. Schumann.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von Herm. Ulrici. Halle. Bd. 77, Heft 1. Prof. Dr. Ed. Pfleiderer, Kantischer Kritizismus und englische Philosophie (1. art.). — Dr. E. Dreher, Zum Verständniss der Sinneswahrnehmungen (Schluss). — Dr. Hassbach, Die Beziehungen der Aesthetik Schopenhauer's zur Platonischen Aesthetik (1. Hälfte). — Recensionen: Prof. Dr. Hoffmann, G. Th. Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. — Prof. Dr. Rehmke, P. R. Schuster, Gibt es unbewusste und vererbte Vorstellungen? — Prof. Dr. Fortlage, Vom zwiefachen Apriori der menschlichen Vernunft als der denkenden und anschauenden mit besonderer Beziehung auf: O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. — H. Ulrici, R. Flint, Anti-theistic Theories. — Derselbe, B. P. Browne, Studies in Theism. — Ders., Kant in Italien: 1. C. Cantoni, Emanuele Kant. 2. G. Barzellotti, La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania. — Ders., V. Lilla, Filosofia del Diritto. — Ders., Paul Hohlfeld, Die Krause'sche Philosophie in ihrem Zusammenhange und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart. — A. Meinong, Zu Herrn Prof. E. Pfleiderer's Recension meiner „Hume-Studien". — Notizen. — Bibliographie.

The Journal of speculative Philosophy. Ed. by Wm. T. Harris. St. Louis, Mo. Vol. XIV, Nr. 3. J. H. Stirling, Criticism of Kant's Main Principles. — P. Spence, Atomic Collision and Non-Collision. — A. E. Kroeger, Kant's Anthropology (Tr.). — J. M. Eliot, Grimm on Raphael and Michael Angelo (Tr.). — Notes and Discussions. — Books received. — 4. J. H. Stirling, Criticism of Kant's Main Principles. — J. Watson, Kant's Principles of Iudgment. — H. K. Jones, Philosophic Outlines. — Notes and Discussions. — Books received.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1880. Nr. 8. A. Debon, les localisations psychologiques, du point de vue subjectiv et critique. — G. Tarde, la croyance et le désir: la possibilité de leur mensure. — Th. Ribot, les désordres généraux de la mémoire. — Analyses et comptes rendus: Neudecker, Studien zur Geschichte der deutschen Aesthetik seit Kant. — W. James, on the association of ideas. — Revue des périodiques étrangers: Mind. — The Journal of speculative philosophy. — Nr. 9. Ch. Benard, la théorie du comique dans l'esthétique allemande. — G. Tarde, La croyance et le désir, possibilité de leur mesure (fin). — Notes et documents: A. Binet, de la fusion des sensations semblables. — D. Delaunay: Observation pour servir à la psychologie animale. — Analyses et comptes rendus: Wigand, le Darwinisme, aigne du temps présent. — Robert Flint, Antitheistic theories. — E. Joyau, de l'invention dans les arts, dans les sciences et dans la pratique de la vertu. — Revue des périodiques étrangers: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Miscelle.

Wie die Zeitungen bereits gemeldet haben, hat am 14. September im Haag die Enthüllung des Spinoza-Denkmals stattgefunden. Nachdem Prof. van Vloten den ersten Anstoss zu der Sache gegeben, hatte sich zu Beginn des Jahres 1875 im Haag ein zunächst aus sechs (Dr. F. A. G. Campbell, Bibliothekar des Königs, Graf M. D. v. Limburg-Stirum, M. Nyhoff, Dr. J. Rutgers, Dr. J. E. de Vry, Dr. H. J. Betz, welcher letztere durch unermüdliche Thätigkeit als Sekretär des Comités sich grosse Verdienste um

die Angelegenheit erworben hat), dann aus noch mehr Männern bestehendes Comité gebildet, welches dem Plane der Gründung eines öffentlichen Denkmals für Spinoza zunächst näher trat und nach mancherlei Berathungen zu Anfang 1876 Circulare ausgehen liess, in denen es sowohl in Europa als auch in den aussereuropäischen Culturländern zu Beiträgen aufforderte. Diese Anfragen wurden mit Erfolg gekrönt, und bereits im Laufe des Jahres 1876 war eine so namhafte Summe theils zusammengekommen, theils in Aussicht gestellt, dass das Haager Comité die Ausführung des Denkmals definitiv ins Auge fassen konnte. Es schrieb daher am zweihundertjährigen Sterbetag des Philosophen, dem 21. Februar 1877, welcher zugleich durch eine den Lesern dieser Zeitschrift in deutscher Uebersetzung mitgetheilte Rede Renan's (vgl. Philos. Monatshefte Bd. XIII, p. 97 folg.) im Haag gefeiert wurde, die Concurrenzlieferung von Modellen aus. Von diesen gingen bis zu dem festgesetzten Termin, dem 6. October, zwar nicht weniger als sechszehn ein, aber kein einziges derselben fand Beifall. Das Ausschreiben musste also erneuert werden und war das zweite Mal mit besserem Erfolg begleitet, indem unter den diesmal eingegangenen Modellen sich das eine den ausgestellten Preis, ein anderes das Accessit gewann. Jenes erwies sich als eine Arbeit des Herrn Friedrich Hexamer, dies als eine des Herrn Tüsshaus aus Düsseldorf. Hexamer, dessen Entwurf angenommen wurde, ein noch junger Künstler, von süddeutschen Eltern zu Paris geboren und dort neuerdings naturalisirt, hat dem Wunsche des Comités entsprechend Spinoza sitzend wiedergegeben, wobei für den Kopf der alte in einigen Exemplaren der Opera posthuma befindliche Kupferstich als Vorbild diente. Der Philosoph ist in der bürgerlichen Tracht seiner Zeit, von einem Mantel umflossen, dargestellt: in ganz natürlicher, einfacher Haltung des Körpers auf einem Sessel niedergelassen, scheint er über die grossen wissenschaftlichen Probleme nachzusinnen, deren Betrachtung er sich zur Aufgabe seines Lebens gemacht hatte. In der rechten Hand, auf die er leicht die Wange stützt, hält er einen Griffel, in der linken ein Paar Blätter zum Schreiben. Man sieht es gleich auf den ersten Blick, dass man den Denker vor sich hat, der mit ruhigem Ernste sich der emendatio intellectus widmet.

Der Metallguss nach dem grossen Modell, welches um die Mitte des vorigen Jahres von Herrn Vosmaer zu Paris in Augenschein genommen und höchst günstig beurtheilt worden war, fand in Paris durch die Herren Thiebaut fils statt, während eine Berliner Firma das Postament aus herrlichem dunkelrothem schwedischem Granit lieferte, auf dessen polirter Vorderfläche nur das einfache „Spinoza" eingegraben steht.

Nachdem die obrigkeitliche Erlaubniss zur Aufstellung des Denkmals bereitwillig ertheilt worden war (von 32 anwesenden Mitgliedern des Haager Gemeinderathes stimmten drei dagegen), ward dasselbe in der Nähe des Hauses auf der Pavilioen Gracht, in welchem Spinoza die letzten sechs oder sieben Jahre seines Lebens gelebt hat und in dem er gestorben ist, während dieses Sommers aufgerichtet, und der 14. September zur Enthüllung bestimmt.

Zu dieser Feierlichkeit hatte sich am genannten Tage eine auserlesene Versammlung zusammengefunden. Der Prinz Alexander der Niederlande (nach dem Tode des Prinzen von Oranien der präsumptive Thronfolger) hatte seinen Adjutanten Herrn Oberst v. Goens zu seiner Vertretung geschickt; von den Ministern wohnte Herr Six, der das Departement des Innern verwaltet, der Enthüllung bei; ausser dem holländischen Comité waren die eingeladenen Ehrengäste anwesend und Seitens der Stadt der Bürgermeister mit den „Wethouders" (Magistratsmitgliedern) gekommen. Ausserdem hatten sich mehrere hochstehende Männer der Stadt, aber auch manche Bürger niederen Standes eingefunden, an die sich auf den beiden vor und hinter dem Denkmal errichteten, mit den Flaggen aller beitragenden Na-

tionen geschmückten Tribünen der Kranz der Damen schloss. Der Ehrenpräsident des Comités, Graf v. Limburg-Stirum, eröffnete die Feierlichkeit mit einer Anrede, in welcher er namentlich die Verdienste des Prof. v. Vloten um dasselbe hervorhob, und die Geschichte der Gründung mittheilte; dann gab er dem eben genannten Herrn das Wort zur Festrede, welche in kurzen kräftigen Zügen die Verdienste Spinoza's als Lehrers praktischer Weisheit pries. Besonders treffend war seine Vergleichung Spinoza's mit Wilhelm von Oranien dem Schweiger, dessen Denkmal gleichfalls den Haag ziert. Wie dieser, so bemerkte v. Vloten, den Niederlanden die politische Freiheit, so habe Spinoza der „mündigen" Menschheit die Denkfreiheit gegeben. Als das Denkmal enthüllt war, ward es dem Bürgermeister übergeben, welcher mit einigen sympathischen Worten dasselbe Namens der Stadt zu Schutz und Schirm empfing.

Der spätere Nachmittag (die Enthüllung selbst fand zwischen 2 und 3 Uhr Statt) vereinigte das Comité und die als Ehrengäste erschienenen Fremden zu einem solennen Mahle in Scheveningen, wo man im Hof von Oranien auf der weltberühmten Terrasse Angesichts des im Strahle der Abendsonne erglänzenden rauschenden Meeres beim Klange der Gläser König und Kronprinz des Landes, den Künstler, dessen vortreffliche Ausführung der Statue allgemeine Befriedigung erregte, den Vater des Gedankens dazu, Prof. v. Vloten, das ganze Comité und die Gäste hochleben liess.

Alle Theilnehmer der Festlichkeiten werden den Eindruck empfangen haben, dass die Sache des Spinoza-Denkmals trotz mancher Schwierigkeiten und Verzögerungen, welche sie gefunden hatte, von dem leitenden Comité zu einem höchst gelungenen Ende geführt worden ist. Ehre und Dank denselben, sowie es allen Denen, welche zur Errichtung der trefflichen Statue beigetragen haben, Dank spendet! Diese auf der stillen Pavilioen Gracht, inmitten eines freiheitsliebenden kräftigen Volkes errichtete Bildsäule legt nicht nur Zeugniss ab von einem bis dahin noch nie erlebten Zusammenwirken philosophisch gesinnter Männer der verschiedensten Culturländer (selbst aus dem innern Russland, aus Indien, aus der argentinischen Republik waren Beiträge geflossen), sondern trägt auch als eine dem grossen Vertreter der unabhängigen Denkens, und der sich daraus ergebenden selbstständigen Vernunftwissenschaft gethanene öffentliche und bleibende Huldigung den Charakter eines welthistorischen Ereignisses, dessen Tragweite nicht unterschätzt werden wird.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Das Gesetz der Stetigkeit bei Kant.

Zu den schwierigsten Stellen, an welche ich beim Studium der Kantischen Schriften gelangt bin, gehört das Gesetz der Stetigkeit, wie es in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" dargestellt wird. Bei der Bedeutung, welche diesem Gesetze für die principielle Behandlung der Mechanik zukommt, muss man sich wundern, dass ihm die Erklärer so wenig Aufmerksamkeit gewidmet haben. Der einzige ausführliche Erläuterungsversuch, welchen ich kenne, ist der im Jahre 1798 von Friedrich Christoph Gräffe veröffentlichte [1]). Dieser Commentar hat aber seine Aufgabe nicht gelöst. Zwar zeichnet er sich in der Erörterung der einzelnen, namentlich der mathematischen Begriffe durch grosse Klarheit aus; allein der Gedankengang der ganzen Entwicklung, der Zusammenhang, welcher jene Begriffe unter einander und mit denen der Kritik der reinen Vernunft verbindet, bleibt durchaus unerhellt. An einen Interpreten der „Metaphysischen Anfangsgründe" muss vor Allem die Anforderung gestellt werden, dass er das Verhältniss dieses Werkes zu den Grundsätzen der reinen Erkenntnisstheorie in allen Punkten genau bestimme. Bevor ich dieser Aufgabe, wie der vorliegende Fall es erheischt, gerecht zu werden suche, will ich Kant's Auffassung des Princips der Continuität in einer seiner vorkritischen Abhandlungen betrachten.

1) Commentar über eine der schwersten Stellen in Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, das mechanische Gesetz der Stetigkeit betreffend. — Celle 1798.

I.

Das Gesetz der Stetigkeit ist bereits in dem Vorlesungsprogramm vom Jahre 1758 eingehend behandelt [1]). Kant bezeichnet dasselbe dort als unzertrennlich vom Begriffe der Trägheitskraft. Die letztere aber sei nur angenommen worden, um das „Erfahrungsgesetz" der gleichen Wirkung und Gegenwirkung beim Stoss eines bewegten Körpers auf einen ruhenden zu erklären. Abgesehen davon, dass diese Naturkraft „ohne Noth erdacht" sei, lassen sich gegen dieselbe eine Menge gegründeter Einwendungen machen. So könne man namentlich nicht einsehen, warum der ruhende Körper plötzlich, im Augenblicke des Stosses, von selber in eine dem anlaufenden Körper entgegen gerichtete Bewegung versetzt werde.

Allein wer diese Kraft einmal annehme, müsse sich auch noch „ein anderes willkürliches Gesetz", das der Continuität aufdringen lassen. Er spreche hier nicht von dem logischen Gesetz der Stetigkeit, welches eine „sehr schöne und richtige Regel zum Urtheilen" sei [2]). Es handle sich hier nur um das physische Gesetz, welches also laute: Ein Körper theilt dem anderen keine Kraft auf einmal mit, sondern so, dass er durch alle unendlichen Zwischengrade von der Ruhe an bis zur bestimmten Geschwindigkeit seine Kraft überträgt.

Ohne dieses Princip könne man, wenn man von der Trägheitskraft ausgehe, die Gesetze des Stosses, wie die Statik sie lehre, nicht begreifen. Wenn z. B. die Massen hart und gleich gross seien, so ertheile der stossende Körper dem ruhenden die Hälfte seiner Geschwindigkeit. Warum nicht die ganze? Warum nicht ein Viertheil? Warum immer nur die halbe? Diese Frage könne man allein durch die Annahme beantworten, dass der stossende Körper überhaupt nicht mit endlicher Kraft in einem Augenblicke wirke, sondern nur durch alle unendlich kleinen Momente nach und nach, bis die in seinem Wege liegende Masse die gleiche Geschwindig-

1) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe etc. W. W. ed. Hartenstein. II, 16 ff.

2) Diesem logischen Gesetze hat Kant später die gebührende Stelle in seinem Systeme angewiesen. — Vgl. m. Schrift „Kant's Teleologie" p. 100.

keit habe wie er selbst, bis sie daher „alle fernere Handlung" derselben fliehe.

Kant stellt also hier das Gesetz der Continuität als eine „hülfleistende Hypothese" (II, 21) dar, welche sich freilich „niemals beweisen, aber wohl widerlegen" lasse. Ja, die berühmtesten Naturkündiger wollen es nicht einmal als Hypothese gelten lassen. Und mit gutem Grunde; denn eine Hypothese muss doch wenigstens möglich sein.

Das Gesetz der Stetigkeit aber widerspricht sich selbst. Wenn man vorgebe, eine Kraft könne nur continuirlich wirken, so heisse das so viel, als sie könne überhaupt nicht wirken. „Denn es mag noch so ein unendlich kleines Moment sein, womit er (der Körper) in einem Augenblicke wirkt, und welches sich in einem bestimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geschwindigkeit häuft, so ist dieses Moment immer eine plötzliche Wirkung, die nach dem Gesetze der Continuität erstlich hätte durch alle unendliche Grade der geringeren Momente durchgehen sollen und auch können; denn es lässt sich immer von einem gegebenen Moment ein anderes kleineres denken, aus dessen Summirung jenes erwachsen ist.... Also ist selbst das Moment der Wirkung beim Stosse plötzlich und dem Gesetze der Continuität zuwider" (II, 22).

Kant wendet also hier das erste der vier eleatischen Argumente gegen die Bewegung auf die Kraftwirkung an: die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen andern Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unendliche Zahl von Zwischenstufen durchlaufen zu haben. Allein während Zeno die Continuität des Raumes annimmt und durch diesen Satz die Realität der Bewegung verneint, geht Kant aus von der Realität der Kraftwirkung und schliesst durch einen analogen Satz auf die Discontinuität ihres Verlaufes.

In solchen Widerspruch also verwickelt man sich, „wenn man sich nicht des gemeinen Begriffes von Bewegung und Ruhe entladen will" (II, 22). Indem Kant das letztere thut und einen neuen Lehrbegriff aufstellt, glaubt er das verwerfliche Gesetz der Continuität entbehrlich gemacht zu haben [1]).

1) Dagegen erläutert H. v. Kirchmann: „Das, was Kant demnächst als die Meinung seiner Gegner anführt, welche damit diese Continuität

Der neue Lehrbegriff besteht vor der Kritik und wird aufgenommen ins System des transscendentalen Idealismus. Mit ihm bleibt gültig die Verpönung der vis inertiae. Die von der vorkritischen Schrift verworfene Stetigkeit aber wird durch den berichtigten Begriff des Unendlichen wieder eingesetzt. So bald das Unendliche als eine bloss mathematische Methode der Grössenbetrachtung anerkannt wird, verschwindet der obige Einwurf gegen die Stetigkeit, und letztere erscheint als ein nothwendiges Hülfsmittel der Anwendung der Mathematik auf die Wirkungsweise der Grundkräfte.

II.

In der Kritik der reinen Vernunft wird bei der Behandlung der Causalität ein „Gesetz der Continuität aller Veränderung" in folgender Weise entwickelt (Kr. ed. Hartenstein p. 185 ff.) [1]).

Wenn ein Ding aus dem Zustande a in den Zustand b übergeht, so gehört der Augenblick, in welchem a aufhört, und der Augenblick, in welchem b beginnt, mit zu der ganzen Veränderung. Diese beiden Zeitpunkte bezeichnen die Grenzen für die Dauer des Zwischenzustandes zwischen den Zuständen a und b. Wir mögen nun diese beiden Momente so nahe aneinander liegend denken, als wir wollen, sie werden wegen der Continuität der zeitlichen Anschauung stets noch eine Zeit begrenzen, welche eine Grösse hat.

Ebenso unterscheiden sich die beiden Zustände der Realität, welche in jenen Augenblicken gegeben sind, durch einen Grad der Realität, welcher, so klein er auch sein mag, immer noch eine Grösse hat; denn auch das Reale in der Erscheinung ist eine stetige Grösse.

---

widerlegen wollen, ist sehr überzeugend, und es bleibt auffallend, dass Kant nichts dagegen sagt". (Phil. Bibl. Bd. 60 p. 179.) — Vergl. auch ebd. p. 62: „Das hier (in den ‚metaphysischen Anfangsgründen') vertheidigte Gesetz der Continuität . . . . . ist auch in dem Aufsatze von 1798 von Kant vertheidigt worden".

1) Durch nachfolgende Darstellung soll diejenige ergänzt werden, welche ich in den „Grundsätzen der reinen Erkenntnisstheorie etc." § 171 gegeben habe und welche ich nicht mehr für genügend erachte.

Nun ist jede Veränderung ein Fortschritt in der Wahrnehmung. Jeder Fortschritt in der Wahrnehmung aber geschieht in der Zeit, ist „eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung", und da die Zeit immer und in allen ihren Theilen eine Grösse ist, so wird auch die Wahrnehmung als eine Grösse erzeugt „durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an bis zu ihrem bestimmten Grad" (Kr. 187). Somit ist alle Veränderung continuirlich.

Nun ist aber auch der kleinste Theil einer Veränderung selbst wieder Veränderung, fällt also unter das Causalgesetz. Es folgt daher aus der Stetigkeit der Wirkung die Stetigkeit der Ursache, und wir haben das Gesetz: die Ursache bringt ihre Veränderung „nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so dass, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Grösse der Realität (b — a) durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird" (Kr. 186).

Die Kritik der reinen Vernunft hat dieses Gesetz schon an früherer Stelle bei den Antecipationen der Wahrnehmung erwähnt, als sie darlegte, dass die intensive Grösse continuirlich ist. Diese Stelle befindet sich in eigenthümlichem Widerspruch mit der eben gegebenen Ausführung. „Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv als intensiv betrachtet, continuirliche Grössen sind, so würde der Satz: dass auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den anderen) continuirlich sei, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität einer Veränderung überhaupt .... empirische Principien voraussetzte. .... Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches sein muss, so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebaut ist, nicht vorgreifen" (Kr. 162).

Trotz dieser nachdrücklichen Erklärung wird nun das Gesetz im Abschnitt über die Causalität — also etwa 20 Seiten

später — in aller Ausführlichkeit abgeleitet! Und zwar nicht, indem jene „gewissen Grunderfahrungen" doch noch vorausgenommen werden, sondern ausschliesslich aus der Continuität des Grades und der Zeit. Welcher Standpunkt ist nun der richtige?

Wenden wir uns um Aufschluss an die „allgemeine Naturwissenschaft", d. h. an die „Metaphysischen Anfangsgründe", so gerathen wir in einen neuen Widerspruch. Wenn das Gesetz in der Kritik der reinen Vernunft gültig abgeleitet ist, so müssen wir demselben in den „Metaphysischen Anfangsgründen", welche ja alle Grundsätze des reinen Verstandes in ihrer Anwendung auf die allgemeinsten Erfahrungen darstellen, von Neuem begegnen. Sobald der Satz feststeht, dass die Ursache ihre Veränderung nicht in einem Augenblicke, sondern in einer endlichen Zeit hervorbringt, so ist als blosser Specialfall die lex continui mechanica gegeben: an keinem Körper wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung, und an dieser der Geschwindigkeit oder der Richtung, durch den Stoss in einem Augenblicke verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit, durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen (W. W. IV, 449). Der Specialsatz erfordert dann nicht eine eigene, neue Deduction; sein Beweis hat sich vielmehr auf die Rechtfertigung zu beschränken, dass einerseits die empirischen Begriffe unter die reinen richtig subsumirt seien, andererseits ihr Inhalt mit allen Voraussetzungen der „Metaphysischen Anfangsgründe" im Einklang stehe. Statt dessen finden wir nun einen ganz unabhängigen Beweis und die befremdende Schlusserklärung: „Diese lex continui gründet sich auf das Gesetz der Trägheit der Materie, dahingegen das metaphysische Gesetz der Stetigkeit auf alle Veränderung (innere sowohl als äussere) überhaupt ausgedehnt sein müsste, und also auf den blossen Begriff einer Veränderung überhaupt, als Grösse, und der Erzeugung derselben (die nothwendig in einer gewissen Zeit continuirlich, so wie die Zeit selbst, vorginge), gegründet sein würde, hier also keinen Platz findet" (IV, 449).

Diese Wendung ist in der That bedenklich. Das Gesetz „müsste" ausgedehnt sein — als ob es die Kritik nicht längst

ausgedehnt hätte! Es „findet hier keinen Platz" — als ob nicht jeder Grundsatz des reinen Verstandes hier seinen Platz finden müsste! Wurde doch gerade in der Mechanik bei allen Gesetzen vorangeschickt, dass das entsprechende metaphysische Princip zu Grunde zu legen sei (437, 439, 440). Wo bleibt da die Methode der „Metaphysischen Anfangsgründe"?

Wir stehen hier vor einer Discontinuität des Gedankenganges, welche zu einschneidend ist, als dass sie durch Kant's redactionelle Sorglosigkeit erklärt werden könnte.

Ich vermuthe nun, dass Kant, als er das Gesetz an dieser Stelle hätte zur Anwendung bringen sollen, von dessen Beweis in der Kritik nicht mehr befriedigt war. Er wollte es daher nicht citiren, sondern versuchte, den mechanischen Satz unabhängig von jener Darstellung abzuleiten. Damit man nun die lex mechanica nicht mit dem allgemeinen metaphysischen Satze verwechsle, wurde es nöthig, zu bemerken, dass dieser auch auf die intensive Grösse ausgedehnt sein müsste. Es finde hier keinen Platz, würde also bedeuten, dass es in den „Metaphysischen Anfangsgründen" nicht bewiesen werden könne. Aber warum überging er nun die frühere Entwicklung einfach mit Stillschweigen, anstatt sie zurückzunehmen oder zu verbessern? Vielleicht, weil sich ihm die Sache nicht hinreichend geklärt hatte, und er, zum Rest seiner Lebensaufgabe hingedrängt, sich nicht die Zeit nehmen wollte, das verhältnissmässig Untergeordnete, welches Schüler behandeln konnten, aufzuhellen.

Jenen frühern Beweis halte ich nun nicht bloss für unbefriedigend, sondern für principiell unrichtig. Der Fehler liegt nicht so oberflächlich, ist also auch von vornherein nicht so problematisch, wie andere, deren man das Kantische Denken zu zeihen wagt; doch lässt er sich mit einem Worte bezeichnen. Er beruht auf der Verwechslung der Continuität der intensiven Grösse mit der Continuität ihres Bewusstwerdens, ihrer Erzeugung. Er liegt in dem Gedanken: „So erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben . . . ." (Kr. 186).

Allerdings besitzt die intensive Grösse Continuität; allein

die letztere ist ganz eigenthümlicher Natur. Die Stärke einer Empfindung lässt sich nicht auffassen als eine Summe von so und so viel einfachen Empfindungsgraden, sondern kann nur geschätzt werden, indem wir uns gleichsam die Entfernung jener Empfindungs-Intensität vom Nullpunkt des Bewusstseins vorstellen. Jede Empfindung ist ja der Veränderung fähig; sie kann „durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses in einer gewissen Zeit erwachsen" (Proleg. § 26 Anm. IV, 58. Vgl. auch § 24, Anm. — Kr. 160.). „Nicht geradezu" (IV, 55), sondern nur durch dieses „Verhältniss von 1 zu 0" (IV, 57) kann der Grad unter den Begriff der Grösse subsumirt werden, und er ist continuirlich, weil eben nach diesem Verhältniss zwischen jedem Grade und der Null immer noch kleinere Grade gedacht werden können.

Nun macht Kant diese Art, sich die intensive Grösse vorzustellen, zu einem Gesetz, nach welchem sie in unserm Bewusstsein entstehen soll; er macht aus dem „continuirlichen Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen" (Kr. 161), einen Zusammenhang wirklicher Realitäten; er behauptet, dass die Grösse der Realität in dieser Weise „erzeugt wird", „erwächst" (Kr. 186). Jedem Punkt des stetigen Zeitablaufs entspricht ein Punkt der stetigen Intensitätsentwicklung, und daraus folgt die Continuität aller Veränderung.

Allein Kant hat diese Behauptung eben gar nicht erwiesen; er hat den Process der stetigen Apprehension keineswegs als ein Gesetz dargethan, dem unser Empfinden ausnahmslos unterworfen wäre. Merkwürdigerweise scheint ihm sogar momentan entgangen zu sein, dass er das Gegentheil dieser Behauptung zum Kennzeichen der intensiven Grösse gemacht hatte. Wurde doch die intensive Grösse im Gegensatz zur extensiven geradezu dadurch erklärt, dass die Apprehension der erstern nur einen Augenblick erfülle. Man beachte die Stellen: „Das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Grösse, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der blossen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch successive

Synthesis vieler Empfindungen geschieht . . . ." (Kr. 160). — Der Grad bezeichnet nur die Grösse, „deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist" (ebd.). Die Empfindung muss einen Grad haben, „sofern sie nämlich selbst keinen Theil von Raum oder Zeit einnimmt" (IV, 57). — „Die Wärme, das Licht etc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) ebenso gross, als in einem grossen; ebenso die inneren Vorstellungen, der Schmerz, das Bewusstsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder eine lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Grösse hier in einem Punkte und in einem Augenblicke eben so gross, als in jedem noch so grossen Raum oder Zeit" (ebd.).

Diese Anführungen machen den Widerspruch deutlich genug, in welchen sich Kant verwickelt hat: Wenn es intensive Grösse gibt, so erfüllt ihre Apprehension nur einen Augenblick. Da nun Kant die intensive Grösse als einen nothwendigen Bestandtheil des Erkenntnissprocesses angenommen hat, gilt der Folgesatz, und damit fällt das metaphysische Gesetz der Stetigkeit (mit welchem aber das der continuirlichen Erfüllung des Bewusstseins nicht zu verwechseln ist) [1]).

Ich will hier nur beiläufig bemerken, dass die neuere Psychologie keinerlei Veranlassung geboten hat, den Kantischen Begriff des Empfindungsgrades umzubilden. Da bekanntlich einer ihrer Hauptfortschritte darin besteht, dass sie auch das Unbewusste zu analysiren vermag, so könnte man vielleicht in ihrem Sinne behaupten, allerdings geschehe jeder Uebergang von einer Empfindung zur andern continuirlich, allein er vollende sich in einer so kurzen Zeit, dass die Aufmerksamkeit nicht im Stande sei, irgend einen Zwischenzustand festzuhalten. In dieser Allgemeinheit enthält der Satz zwei Behauptungen, indem er sich sowohl auf die qualitative als auf die quantitative Aenderung des Bewusstseins beziehen kann. Für die erstere wird nun Niemand die Stetigkeit als eine allgemeine Eigenschaft behaupten wollen; man wäre sonst genöthigt, nach den Zwischenempfindungen zwischen Licht und Wärme, Druck und Ton etc. zu fragen. Was

1) Vgl. „Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie etc." § 110 ff.

aber die Intensität betrifft, so haben meiner Ansicht nach die psycho-physischen Untersuchungen geradezu die Discontinuität des psychischen Uebergangs im Verhältniss zum stetigen Wachsthum des Reizes dargethan [1]). Zeigen sie doch, dass der Reiz um beträchtliche absolute Grössen gesteigert werden kann, ohne eine merkliche Aenderung im Bewusstsein zu erzeugen.

III.

Wenden wir uns nun zu dem Beweis des mechanischen Satzes, wie er in der „allgemeinen Anmerkung zur Mechanik" niedergelegt ist. Man verfehlt nun von vornherein den ganzen Gedankengang, wenn man nicht festhält, dass Kant hier zunächst eine Wirkung betrachten will, „sofern sie im gleichen Verhältniss mit der Zeit wachsen kann" (IV, 447). Dieser Satz gibt die Leitung. Kant geht nicht unmittelbar darauf aus, die Stetigkeit der mechanischen Veränderung zu beweisen, sondern er nimmt sie vorläufig an, um zu untersuchen, ob und wie sie widerspruchlos gedacht werden könne. Die Frage ist: Wie specificiren sich die causalen Begriffe, wenn sie auf eine continuirliche Veränderung angewandt werden?

Betrachten wir nun irgend einen beliebigen Augenblick dieser stetigen Veränderung. In diesem Augenblick wird der Körper eine bestimmte Aenderung seiner Geschwindigkeit erleiden — wir wollen sie das „Moment der Acceleration" nennen. Dieser Aenderung muss nun auch eine momentane Ursache, eine augenblickliche Kraftbethätigung entsprechen — wir bezeichnen letztere als „Sollicitation". Moment und Sollicitation verhalten sich also wie Wirkung und Ursache, sie bedeuten die Function der causalen Glieder in einem Augenblicke.

Für diese Begriffe ergeben sich nun unmittelbar einige Festsetzungen.

---

1) Vgl. „Ueber die Ableitung des psycho-physischen Gesetzes". Phil. Monatsh. Bd. XIV, p. 215.

Auch das Moment ist eine Veränderung und steht als solche unter dem Trägheitsgesetz, d. h. wenn im nächsten Augenblick nicht eine neue Sollicitation wirkte, so würde sich der Körper mit der erlangten Geschwindigkeit und in der erlangten Richtung weiter bewegen. — Es leuchtet ein, dass nur, weil das Trägheitsgesetz besteht, die continuirliche Veränderung überhaupt möglich ist; denn wenn man nicht behaupten dürfte, dass die einzelnen Momente sich erhalten, so könnte man sich auch die Gesammtbeschleunigung nicht durch Summation aus ihnen entstanden denken.

Wie verhalten sich nun Moment und Sollicitation zum Begriff der Grösse? Das Moment ist der Zuwachs der Beschleunigung, welcher einem Augenblicke entspricht. Ein Augenblick ist die Grenze eines Zeitabschnitts. Da nun die Zeit eine stetige Grösse ist, können wir jede noch so kleine Abgrenzung derselben ins Unendliche getheilt denken, sodass nach und nach mehr solche Grenzen entstehen würden, als irgend eine noch so grosse angebbare Zahl ausdrücken könnte. Jeder solchen Grenze würde nun ein Moment entsprechen, und diese Momente müssten sich — nach Voraussetzung — im Verhältniss mit der Zeit summiren. Hätte nun jedes Moment eine bestimmte, wenn auch sehr kleine Grösse, so würde der Körper schon in einer endlichen Zeit eine unendliche Geschwindigkeit erlangen. Letzteres aber ist unmöglich, weil nichts Unendliches als Thatsache erscheinen kann. Die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung unserer Begriffe verbietet uns somit, dem Moment eine bestimmte Grösse zuzuschreiben; es muss kleiner als jede angebbare Zahl gedacht werden, d. h. „das Moment der Acceleration muss nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten“ (IV, 447).

Wenn die Grösse des Moments bestimmt ist, so kann diejenige der Sollicitation keine unabhängige Untersuchung mehr fordern; sie ist vielmehr durch jene mitbestimmt.

Die Wirkung bestand darin, dass ein Körper, d. h. eine endliche Masse, eine unendlich kleine Beschleunigung erlangte. Die Ursache muss ihrer Grösse nach so beschaffen sein, dass sie im Stande ist, diese Wirkung hervorzubringen. Moment und Sollicitation sind gleiche Quanta.

Aber es sind noch weitere Bedingungen vorhanden, welche hier die Freiheit unseres Bestimmens einschränken. Was wir auch über Kraftwirkung aufstellen mögen, wir dürfen nicht vergessen, dass uns bereits allgemeine Gesetze derselben gegeben sind, nach welchen sich jeder Fortschritt der Entwicklung zu richten hat. Jene Gesetze bestimmen den beiden Grundkräften eine verschiedene Wirkungsweise. Dem entsprechend wird die Sollicitation für jede Grundkraft besonders untersucht werden müssen. Betrachten wir zunächst die Repulsion. Sie ist die Kraft, die nur in der Berührung wirkt. Die hinter der Berührungsfläche liegende Masse des Körpers kann also bei der Zurückstossung für die Grösse der Wirkung nicht in Betracht kommen. Mit andern Worten: das in der Repulsion zur Wirkung gelangende Quantum von Materie ist im Verhältniss zu dem der gegebenen Körper kleiner, als jede angebbare Zahl, d. h. es ist unendlich klein.

Die Sollicitation geschieht also durch eine unendlich kleine Masse. Nun muss sie aber als Bewegungsgrösse der bewirkten Beschleunigung, d. h. dem Producte aus einer endlichen Masse in eine unendlich kleine Geschwindigkeit gleich sein. Daraus folgt, dass der Sollicitation eine endliche Geschwindigkeit zugeschrieben werden muss; denn wäre letztere unendlich gross oder unendlich klein, so wäre die Ursache unendlich grösser oder unendlich kleiner als ihre Wirkung, was unmöglich ist.

Anders muss sich nun unsere Annahme für diejenige Sollicitation gestalten, welche von der Anziehungskraft ausgeht. Bei letzterer ist die Wirkung von der Masse des wirkenden Körpers abhängig; der gegebene Körper wirkt mit dem ganzen materiellen Quantum, das er enthält. Somit ist der eine der Factoren, welche die Bewegungsgrösse dieser Sollicitation ausmachen, endlich. Da nun das Product dem Moment der Beschleunigung gleich sein soll, d. h. einer unendlich kleinen Grösse, so müssen wir den andern Factor unendlich klein annehmen, und wir haben den Satz: die Sollicitation der Anziehung geschieht mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit.

Diese Annahme ist nun auch im Einklang mit den Forderungen, welche die Dynamik für den Bestand der Materie

aufstellen musste. Wir dürfen ja nichts Neues über eine Grundkraft festsetzen, ohne zu prüfen, ob nicht durch eine solche Festsetzung das Verhältniss der Grundkräfte geändert werde, bei welchem das Dasein der Materie allein gedacht werden kann (vgl. die Dynamik). Diese Controle enthalten die Sätze: „Es lässt sich keine Anziehung mit einer endlichen Geschwindigkeit denken, ohne dass die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft sich selbst durchdringen müsste. Denn der Anziehung, welche eine endliche Quantität Materie, auf eine endliche mit einer endlichen Geschwindigkeit ausübt, muss eine jede endliche Geschwindigkeit, womit die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, aber nur mit einem unendlich kleinen Theil der Quantität ihrer Materie entgegenwirkt, in allen Punkten der Zusammendrückung überlegen sein" (IV, 448). Diese Sätze gehören daher nicht mehr zum Beweis, oder besser, sie wollen nicht etwa überflüssiger Weise letztern verstärken, sondern sie sind ein Zusatz und stellen die Verbindung mit dem frühern Ergebnisse her.

Unter allen Umständen muss das Verhältniss der Grundkräfte gewahrt bleiben, nach welchen die Repulsion der Attraction Widerstand leisten kann. Die Repulsion muss jeder gegebenen Attraction überlegen sein können. Das ist der einfache Sinn des etwas dunkeln Satzes „denn der Anziehung etc." Wenn also die Sollicitation der Zurückstossung bestimmt ist, so muss die der Anziehung so gedacht werden, das beide sich das Gleichgewicht halten können. Würde nun diese mit endlicher Geschwindigkeit wirken, so wäre sie jener gegenüber unendlich gross, so „dass die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft sich selbst durchdringen müsste". Wird sie dagegen als unendlich klein gedacht, so sind beide Sollicitationen Grössen gleichen Grades, und die Annahme erfüllt das dynamische Postulat.

Wir kommen nun zum dunkelsten Theile dieser dunkeln Untersuchung. In der That befleissigt sich Kant an dieser Stelle einer Kürze, welche ihm nicht gestattet, die verschiedenen hier zusammentreffenden Gedankenreihen gehörig zu sondern. Eine blosse Erklärung des Wortlautes kann hier niemals wirkliches Verständniss erwecken. Ich werde daher

die Glieder, welche mir im Organismus dieser Schlusskette zu fehlen scheinen, vollständig beschreiben.

Machen wir uns den Gedankengang der bisherigen Entwicklung noch einmal gegenwärtig. Wir betrachteten eine endliche Veränderung der Bewegungsgrösse eines Körpers, nahmen an, dass sie stetig geschehe, und prüften, wie unter dieser Voraussetzung unsere Grössenbegriffe sich gestalten, wenn wir sie auf einen unendlich kleinen Theil dieser Veränderung anwenden.

Jetzt aber muss die Hauptfrage gestellt werden, ob jene Voraussetzung, von der wir ausgingen, eine nothwendige sei oder nicht. Verlaufen alle Veränderungen der Bewegungsgrösse stetig, oder können dieselben auch als in anderer Form geschehend vorgestellt werden?

Die vorbereitende Untersuchung hat uns in den Stand gesetzt, diese Frage genauer zu formuliren. Was bedeutet eine nicht-stetige Veränderung? Nicht-stetig wäre eine Veränderung dann, wenn sich die Bewegungsgrösse in einem Augenblicke um mehr als um einen unendlich kleinen Werth ändern würde. Die Frage kann also folgende Form annehmen: Ist es überhaupt möglich, vorauszusetzen, dass die Bewegungsgrösse in einem Augenblicke eine endliche Aenderung erleidet? Muss diese Frage verneint werden, so ist die lex continui bewiesen.

Es ist nöthig, zu prüfen, ob sich nicht diese Frage als sinnlos von vornherein selbst aufhebe. Kann denn das Dasein einer endlichen Grösse in einem Augenblicke überhaupt begriffen werden? begriffen — ja; gemessen — nein. Das ist wohl zu unterscheiden. Die Bewegungsgrösse kann sich als Object der mathematischen Erfahrung nur extensiv, d. h. in der Bewegung selbst darstellen, deren Erscheinung als ein Durchmessen des stetigen Raumes endliche Zeit in Anspruch nimmt. Allein zugleich muss die Bewegungsgrösse als Zustand des Körpers, als dessen Energie, d. h. als intensive Grösse gedacht werden, deren Kennzeichen eben darin besteht, dass sie in einem Augenblicke gegeben ist. A priori hindert uns nichts, anzunehmen, dass die Intensität eines Zu-

standes sich in einem Augenblicke um eine endliche Grösse ändert. Somit ist die Fragestellung als solche möglich.

Nun ist zunächst klar, dass unsere Frage in der Allgemeinheit, in welcher sie gestellt ist, gar nicht beantwortet werden darf. Da wir zwei Grundkräfte mit verschiedenen Wirkungsgesetzen haben, so sind auch zwei Untersuchungen erforderlich.

Wir fragen zuerst: Ist es möglich, vorauszusetzen, dass die Repulsion eine endliche Aenderung der Bewegungsgrösse eines Körpers in einem Augenblicke bewirkt?

Die Repulsion ist eine Flächenkraft; sie wirkt in der Berührung, d. h. in ihrer Sollicitation ist nur ein unendlich kleines Quantum von Materie wirksam. Wenn sie nun auch in einem Augenblicke eine endliche Geschwindigkeit abgeben kann, so würde diese, auf eine endliche Masse vertheilt, doch nur einen unendlich kleinen Zuwachs der Bewegungsgrösse bedeuten. Soll der Zuwachs dagegen endlich sein, so müsste die in einem Augenblick übertragbare Geschwindigkeit der Repulsion unendlich gross gedacht werden, was eine unmögliche Vorstellung ist. Somit kann die Repulsion eine endliche Aenderung nur bewirken durch die Summirung ihrer Sollicitationen während einer endlichen Zeit. Mit andern Worten: „an keinem Körper wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung, und an dieser, der Geschwindigkeit . . . . ., durch den Stoss in einem Augenblicke verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit, durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen, deren Unterschied von einander kleiner ist, als der des ersten und letzten. Ein bewegter Körper, der auf eine Materie stösst, wird also durch deren Widerstand nicht auf einmal, sondern nur durch continuirliche Retardation zur Ruhe, oder der, so in Ruhe war, nur durch continuirliche Acceleration in Bewegung, oder aus einem Grade Geschwindigkeit in einen anderen nur nach derselben Regel versetzt“ (IV, 449).

Aus diesem Gesetz der Stetigkeit folgt beiläufig, dass es keine „absolut harten“ Körper gibt, d. h. keine solchen, deren Theile nicht „in ihrer Lage gegen einander verändert werden

könnten". Denn ein absolut harter Körper müsste einer mit endlicher Geschwindigkeit auf ihn eindringenden Masse in einem Augenblicke widerstehen können, was nach dem Gesetze der Stetigkeit unmöglich ist.

In der Kantischen Darstellung nimmt der Beweis den umgekehrten Gang. Kant stellt den Begriff des absolut harten Körpers auf, zeigt, dass er nicht möglich sei und folgert daraus das Gesetz der Stetigkeit. Die Unklarheit wird nun hauptsächlich durch die ungenügende Definition des absolut harten Körpers verschuldet. Zunächst heisst es: „Ein absolut harter Körper würde derjenige sein, dessen Theile einander so stark zögen, dass sie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten". Diese Erklärung lässt die Beziehung zu den Grundkräften gänzlich unbestimmt. Die Theile eines solchen Körpers „ziehen einander" — — beruht darnach die Härte auf der Anziehungskraft der Theile? Sie sollen durch kein Gewicht „getrennt" werden können — — wäre also die Kraft, welcher die Härte widersteht, die Anziehungskraft einer anderen Masse? Bevor das festgestellt ist, kann doch der Beweis unmöglich verstanden werden. Später freilich, allein eben erst nach dem Beweise, klärt sich die Sache. Nachher nämlich wird der absolut harte Körper als ein solcher bezeichnet, „der einem mit endlicher Geschwindigkeit bewegten Körper im Stosse einen Widerstand, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, in einem Augenblick entgegensetzte". Daraus geht nun hervor, dass Kant die Härte auf die Undurchdringlichkeit bezieht; in der That wird auch ein paar Zeilen weiter unten von „Undurchdringlichkeit oder Zusammenhang" gesprochen. Die Kraft aber, welcher die Härte widerstehen soll, ist „die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung". Was ist denn das für eine Kraft? Offenbar diejenige, vermittelst deren eine Masse fähig ist, ihren Bewegungszustand auf eine andere Masse zu übertragen, somit ebenfalls die Undurchdringlichkeit. Absolut harte Körper wären demnach solche, welche ihre Bewegungsgrösse im momentanen Stoss vermöge ihrer Undurchdringlichkeit wechselseitig um einen endlichen Werth ändern könnten.

Behält man dies im Auge, so wird man den Beweis selbst in folgender Weise zu lesen haben:

„Weil nun die Theile der Materie eines solchen Körpers sich mit einem Moment der Acceleration ziehen müssten,"

Weil nun die Theile eines absolut harten Körpers dem Eindringen in ihren Raum mit einem Moment widerstehen müssten,

„welches gegen das der Schwere unendlich, der Masse aber, welche dadurch getrieben wird, endlich sein würde,"

welches jedem Stoss überlegen, also mit Rücksicht auf die Kraft des stossenden Körpers unendlich gross sein müsste, welches aber ausserdem in Rücksicht auf die Masse, deren Bewegung es hemmen soll, keineswegs unendlich klein, sondern nur endlich sein könnte,

„so müsste der Widerstand durch Undurchdringlichkeit als expansive Kraft, da er jederzeit mit einer unendlich kleinen Quantität der Materie geschieht,"

so müsste die Repulsion jener Theile, da bei derselben stets nur ein unendlich kleines Quantum Materie als wirkend gedacht werden kann,

„mit mehr, als endlicher Geschwindigkeit der Sollicitation geschehen, d. i. die Materie würde sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen trachten, welches unmöglich ist."

mit einer unendlich grossen Sollicitation wirken, was unmöglich ist.

„Imgleichen wird die Richtung seiner Bewegung in eine solche, die mit jener einen Winkel macht, nicht anders, als vermittelst aller möglichen dazwischen liegenden Richtungen, d. i. vermittelst der Bewegung in einer krummen Linie, verändert" (IV, 449).

Dieser zweite Theil des Gesetzes wird schlechtweg mit dem ersten zusammen ausgesprochen, ohne einen besonderen Beweis zu erhalten. So einfach sich nun auch der letztere

gestaltet, indem er als eine blosse Folgerung aus dem ersten Theile hervorgeht, so scheint es mir doch nöthig, ihn zu entwickeln, weil diese Folgerung immerhin nicht selbstverständlich ist.

Man hat sich vor Allem an die Bedeutung der Richtung zu erinnern. Richtung ist die einzige Eigenschaft, welche wir ausser der Geschwindigkeit noch an der Bewegung unterscheiden können. Allein die Sonderung dieser beiden Qualitäten entsteht im wissenschaftlichen Bewusstsein durch Abstraction und ist nicht in Wirklichkeit gegeben. Zwei bewegte Körper können bei gleicher Geschwindigkeit verschiedene Richtungen und umgekehrt bei gleichen Richtungen verschiedene Geschwindigkeit haben; aber niemals kann einem Körper Geschwindigkeit ohne Richtung oder Richtung ohne Geschwindigkeit zukommen. Der ruhende Körper hat keine Richtung.

Wenn daher ein Körper die Richtung seiner Bewegung verändert, so erhält er gleichzeitig immer auch eine neue Geschwindigkeit. Selbst in dem Fall, wo der Körper in der neuen Richtung den Weg mit derselben Geschwindigkeit zurücklegt, welche er vor der Veränderung besass, hat er trotzdem eine Geschwindigkeit gewonnen, die ihm vorher nicht zukam, und welche sich genau bestimmen lässt. (Selbstverständlich hat er zugleich das entsprechende Quantum von Geschwindigkeit in der alten Richtung eingebüsst.) Sei α der Winkel, den die neue Richtung mit der alten bildet, und denken wir uns die gleiche Geschwindigkeit c, welche der Körper vor und nach der Geschwindigkeit haben soll, auf die Schenkel dieses Winkels aufgetragen, so ist ein Dreieck bestimmt. Die dritte, dem Winkel α gegenüberliegende Seite dieses Dreiecks stellt nach Grösse und Richtung diejenige Geschwindigkeit v dar, welche auf den Körper übertragen worden sein muss, wenn er sich in der neuen Richtung mit der Geschwindigkeit c fortbewegt. Dieser Geschwindigkeitszuwachs v hat zwei Componenten, von denen die eine senkrecht zur ursprünglichen Richtung, die andere der letztern parallel und entgegengesetzt gerichtet ist. Soll nun der Stoss im Stande sein, eine momentane Richtungsänderung zu verursachen, so muss er diese beiden Componenten in einem

Augenblicke erzeugen können. Nach dem ersten Theil der lex continui kann aber der Stoss in einem Augenblicke nur unendlich kleine Geschwindigkeiten erzeugen. Jene Componenten sind Functionen des Winkels α, und die trigonometrische Betrachtung ergibt, dass in einem einzigen Falle beide zusammen unendlich klein werden, wenn nämlich der Winkel α unendlich klein wird. Also kann durch den Stoss die Richtung in einem Augenblicke nur um einen unendlich kleinen Winkel verändert werden, d. h. auch die Veränderung der Richtung geschieht continuirlich. q. e. d.

Damit wäre also das Gesetz für die Repulsion allgemein bewiesen. Was die Anziehung anbelangt, so wird sie von Kant durch die Parenthese erledigt: „welches Gesetz aus einem ähnlichen Grunde auch auf die Veränderung eines Zustandes durch Anziehung erweitert werden kann" (IV, 449). Diese Bemerkung halte ich nicht für genau; ich glaube nicht, dass die Stetigkeit der Attraction „aus einem ähnlichen Grunde" entwickelt werden kann.

Bei der Wirkung der Attraction kommt eine endliche Masse in Betracht. Nun können wir (in dem oben festgestellten Sinne) widerspruchslos annehmen, dass diese Masse in einem Augenblicke mit einem endlichen Kraftquantum auf einen andern Körper wirkt. Es ist also möglich, die Sollicitation der Anziehung als eine endliche Grösse vorzustellen; in diesem Falle wäre aber auch das erzeugte Moment der Acceleration ein endliches, d. h. die Anziehung würde ihre Wirkung nicht continuirlich, sondern plötzlich ausüben. Somit gelangen wir durch eine Betrachtung, welche derjenigen für die Repulsion analog wäre, nicht zu einer Erweiterung der lex continui. Meiner Einsicht nach muss der Beweis für die Attraction von einem ganz andern Grundgedanken ausgehen.

Bei der Repulsion ist Berührung die Bedingung des Einwirkens. Man kann sich vorstellen, dass diese Bedingung plötzlich gegeben und plötzlich wieder aufgehoben wird. Die Attraction dagegen ist eine durchdringende Kraft; sie wirkt in jedem Zeitpunkt auf den gegebenen Körper. Wenn auch die Grösse ihrer Wirkung abhängig ist von der gegenseitigen

Lage der gravitirenden Massen, so gibt es doch keine Lage der letzteren, in welcher die Anziehung gänzlich aufgehoben wäre. Die Bedingung ihres Wirkens hört niemals auf. Würde sie nun im Stande sein, in einem Augenblicke eine endliche Beschleunigung zu erzeugen, so wäre gar keine Ursache denkbar, wegen deren sie in dem darauf folgenden Zeitpunkte nicht wieder eine endliche Beschleunigung erzeugte u. s. w. Sie würde folglich während eines endlichen Zeitraumes eine unendliche Geschwindigkeit erzeugen, was eine unmögliche Vorstellung ist. Somit müssen wir annehmen, dass sie in einem Augenblicke nur ein unendlich kleines Moment bewirken kann, mit anderen Worten: das Gesetz der Stetigkeit gilt auch für die Anziehung.

Dass nun dieser Satz in ähnlicher Weise wie bei der Repulsion auf die Richtung ausgedehnt werden kann, ist selbstverständlich.

Der Beweis des Princips der Continuität, der auf der Stufe der Kritik misslang, ist möglich geworden durch die „Grunderfahrungen" der allgemeinen Naturwissenschaft. Somit hat sich jener erste Standpunkt der Kritik (vergl. oben p. 581) bewährt.

Zürich, Juni 1880. Aug. Stadler.

Ueber Kant's Philosophie von *Robert Adamson.* Unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von C. Schaarschmidt. Leipzig. E. Koschny, 1880. (X und 167 S.)

Das vorliegende Buch ist schon darum eine erfreuliche Erscheinung, weil es in England, diesem Lande, das dem modernen Positivismus und Relativismus seinen Ursprung gegeben hat, und dessen Philosophie auch heute unter der Herrschaft dieser oder ähnlicher Denkrichtungen steht, das Recht und die Nothwendigkeit des Unbedingten, innerlich Abschliessenden und in sich Vernünftigen vertritt. Dem Verfasser ist die Wahrheit in Fleisch und Blut übergegangen, dass das Denken unmöglich bei dem blossen Neben- und

Nacheinander der Erfahrungsthatsachen, bei der äusserlichen, mechanischen Verbindung der Vorstellungen stehen bleiben könne. Man kann in unserer Zeit die Wahrnehmung machen, dass für gar Viele die Ausdrücke: innere Nothwendigkeit, innere Bedeutung, Vernünftigkeit, Logisches u. dgl., sobald man sie in vollem Ernste, d. h. als besondere, eigenthümliche Principien des Seienden anwenden will, zu einem leeren, unverstandenen Schalle werden. Oft scheint aller Sinn dafür verloren zu sein, dass mit der Bezeichnung, Jemand habe etwas als innerlich nothwendig, als logisch gefordert erkannt oder als in sich sinnvoll und vernünftig begriffen, etwas absolut Anderes gemeint sei als die Feststellung und Verbindung von Thatsächlichem, dass vielmehr, sobald irgendwo jene Erkenntniss von der inneren Berechtigung und Vernünftigkeit aufgegangen sei, die blosse Thatsächlichkeit in ein absolut neues, einzigartiges, schlechtweg unvergleichliches Licht gesetzt und auf eine vollständig andere Ordnung des Seienden bezogen werde. Nur aus dieser völligen Verständnisslosigkeit für das, was logische Nothwendigkeit, innere Berechtigung u. dgl. ist, lässt es sich erklären, dass man so oft mit ruhigem Gewissen alles Denken und Fühlen auf ein bloss associatives oder, wie man jetzt oft zu sagen beliebt, apperceptives Verhalten, auf einen kahlen Vorstellungsmechanismus, auf ein blosses Zusammen- und Auseinandertreten lauter einzelner Vorstellungen zurückführt. Als ob sich auf diesem Wege jemals dasjenige ausschlaggebende Etwas herausstellen könnte, das jedes Folgern, Schliessen, Ableiten, jedes Auffassen eines Zusammenhanges vor dem sinnlosen, stumpfen und blödsinnigen Verlaufen von Bewusstseinsgeschehnissen voraus hat!

Gleich zu Beginn seines Buches setzt sich Adamson in ausdrücklichen Gegensatz gegen das „englische Denken", das sich bei den „besonderen, von einander getrennten Vorstellungen oder Erfahrungsthatsachen beruhigt" und den individuellen Geist als „den Schauplatz betrachtet, auf dem Vorstellungen auftreten und von dem sie verschwinden", ohne dass er weiss, „woher sie kommen, noch wohin sie gehen, noch was sie bedeuten" (S. 3 f.). Durch das ganze Buch zieht sich diese Bekämpfung der „individualistischen" oder

„psychologischen" Ansicht, welche das Erkenntnissgebäude durch mechanisches Aneinanderreihen von „idealen Atomen", d. i. von für sich bestehenden einzelnen Vorstellungen errichten will (S. 35. 53). Ueberall will er an Stelle der äusserlichen, mechanischen, abstracten Verhältnisse organische Einheit und innere Zusammengehörigkeit gesetzt wissen. Er verlangt, dass sich auf Grundlage der Erkenntnisstheorie die Metaphysik erhebe, die uns „die Bedeutung des Weltalls" soweit als möglich erschliessen soll und uns zu diesem Zwecke über den Naturmechanismus hinausführen muss (S. 126 ff.). Von den endlichen Verstandeskategorien werde das Denken unwiderstehlich auf den Standpunkt der Vernunft hingewiesen, die als ein spontanes, sich selbst bestimmendes, organische Einheit verlangendes Princip aufgefasst werden müsse (S. 87. 101. 105 f.). Höchst verwerflich sei die Lehre von dem unbekannten und unerkennbaren Gotte; es sei das letzte Ziel aller Philosophie, uns über unsere Beziehung zur höchsten Intelligenz aufzuklären (S. 105 ff.). In demselben Zusammenhange formulirt er die Aufgabe der Philosophie sehr richtig dahin, „die Erfahrung zu denken" (S. 106). Damit ist der einseitige Empirismus, der in confuser, vermischender Vorstellung das Weiterdenken und Weiterbauen auf Grundlage des unmittelbar Erfahrenen für selbst irgendwie durch die Erfahrung vollziehbar hält, und ebenso der einseitige Rationalismus, der alle Erfahrung bei Seite lassen will, abgelehnt und für eine Philosophie die Aussicht eröffnet, die mit klarem Bewusstsein von dem unmittelbar Erfahrenen ausgeht und mit ebenso klarem Bewusstsein an allen Punkten die logische Nothwendigkeit aufweist, den Erfahrungscomplex zu ergänzen, zu vertiefen und zu vergeistigen.

Die allgemeinste Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt, besteht darin, den wesentlichen Zusammenhang der Kantischen Philosophie darzulegen und dabei besonders diejenigen Punkte in den Vordergrund zu stellen, rücksichtlich deren für die gegenwärtige philosophische Forschung eine „Rückkehr zu Kant", d. h. ein Weiterführen gewisser Kantischer Grundgedanken geboten ist (S. 97. 107. 128). Dabei begegnet uns nun manches höchst Erfreuliche. Adamson zieht aus Kant's

Philosophie die Lehre, dass alle metaphysische, dem Unbedingten und Abschliessenden zugewendete Speculation nur dadurch ein „Luftschloss" zu sein aufhöre, wenn man, statt mit der Cartesianischen Sicherheit des eigenen Denkens anzuheben, eine „objectiv wohlbegründete Erkenntnisstheorie" voranschicke (S. 127 ff.). Und die Erkenntnisstheorie fasst er in strengem Sinne auf: als eine Wissenschaft, die sich von aller empirischen Psychologie bestimmt unterscheidet. Diese nehme die Bewusstseinszustände als bekannt an und forsche nach den Gesetzen der Verbindung derselben, wogegen die Erkenntnisstheorie nach der Möglichkeit des Erkennens, und zwar jedweden Erkennens, auch des Selbsterkennens, frage und zu diesem Zwecke die Bedingungen des Selbstbewusstseins und der Erfahrung untersuche (S. 99 f.). Freilich befindet er sich über die wesentlichen Seiten und Factoren in Kant's Erkenntnisstheorie, sowie über die Grundfragen der Erkenntnisstheorie überhaupt in mancher Beziehung in Unklarheit. Doch dieser Mangel bleibe vor der Hand bei Seite.

Mit ebenso starker Bestimmtheit wie die erkenntnisstheoretische Seite an Kant stellt er den engen Zusammenhang zwischen seiner Erkenntnisstheorie und seinen ethisch-metaphysischen Sätzen in den Vordergrund. Kant's Philosophie erscheint bei ihm als „kritischer Ethicismus", wie sich Schaarschmidt in der von ihm vorangeschickten Vorrede zur Bezeichnung dieser Auffassung ausdrückt (S. VII). Schon mit Rücksicht auf den Umstand, dass besonders in der letzten Zeit der Werth von Kant's ethischen und teleologischen Erörterungen mit grossem Unrechte oft sehr stark herabgedrückt wurde, ist es zu billigen, wenn auf den engen Zusammenhang zwischen der mehr negativen, kritischen und der mehr aufbauenden, transcendenten Seite seiner Philosophie mit Nachdruck hingewiesen wird. Sicherlich ist der Wahrheitsgehalt von Kant's Sätzen über die Grundlagen und den Endzweck des moralischen Handelns, über den Zweck in der Natur und den intuitiven Verstand ein höchst bedeutender, und mag auch zwischen gewissen Principien seiner Erkenntnisstheorie und seinen ethisch-metaphysischen Lehren — was Adamson freilich nicht zugibt — ein unversöhnlicher Wider-

spruch bestehen, so ist doch ohne Frage seine Erkenntnisstheorie in grundwesentlichen Zügen auf seine späteren Lehren hin angelegt. Zwei Lehren können einander ganz wohl widersprechen und doch durch den Geist ihres Urhebers in innerem Zusammenhange mit einander aufgebaut sein. Es findet zwischen den Bestimmungen des Dinges an sich, die schon in der Kritik der reinen Vernunft unzweideutig hervortreten, und den weiteren Bestimmungen desselben in den folgenden Schriften ein ununterbrochener Zusammenhang Statt. Von diesem Gesichtspunkte aus hat Adamson meine Zustimmung, wenn er sich gegen das Auseinanderreissen beider Seiten der kritischen Philosophie wendet (S. 15. 51) und in seiner ganzen Darstellung darauf bedacht ist, zu zeigen, wie die Bestimmungen über die Erscheinungswelt erst durch das, was Kant über das Intelligible, besonders über den Zweckbegriff und den intuitiven Verstand sagt, Glieder eines organischen, abgeschlossenen Ganzen werden (z. B. S. 89. 114). Aehnlich findet Schaarschmidt in der „Selbstgewissheit der sittlichen Autonomie des vernünftigen Willens" und in der Idee der Freiheit das innerste Princip des Kriticismus (S. VI).

Ueberhaupt kehrt Adamson den speculativen Gehalt der Kantischen Philosophie, ihre festen, unzweideutigen Linien hervor, und angesichts gewisser Versuche, an seiner Lehre alle Bestimmungen möglichst relativ, schwebend und subtil zu machen, ist es ganz gut, dass der Zusammenhang Kant's mit den bestimmten Weisen, sich die Welt speculativ zurechtzulegen, ins Licht gestellt wird. Schon aus diesem Grunde müssen wir Schaarschmidt dankbar sein, dass er das Adamson'sche Buch durch seine treffliche Uebersetzung einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht hat.

Indessen geschieht diese Hervorhebung des speculativeren Gehaltes in Kant doch zum Theil in etwas einseitiger Weise. Adamson liest aus Kant hie und da allzu bestimmte speculative Resultate heraus. So soll z. B. dem abstracten Ich die Welt der Dinge an sich gegenüberstehen und die Erscheinungswelt „irgendwie das Resultat der wechselseitigen Beziehungen des noumenalen Ich und des noumenalen Nicht-Ich" sein (S. 57 f. 78). So kann sich bei Kant die Sache

schon darum nicht verhalten, weil die reinen Verstandesbegriffe und reinen Anschauungsformen, die ja der Erscheinungswelt ihr Gepräge geben, nicht noumenale Formen des Ich sind. Jener Ausdruck Adamson's enthält eine Steigerung des speculativen Gehaltes in Kant. Das Kantische reine „Ich denke" nimmt eine schwankende Stellung zwischen Erscheinung und Ding an sich ein, es ist lediglich seinem Dasein, nicht seinem Was nach ein Noumenon, wie ich in meinem Buche über „Kant's Erkenntnisstheorie" (Leipzig 1879) S. 118 ff. auseinandergesetzt habe. Dieser widerspruchsvolle Charakter verwandelt sich für Adamson in den widerspruchslosen, bestimmteren, dass das reine Ich schlechtweg ein Noumenon sei.

Ganz besonders aber zeigt sich dieses Bestreben, den speculativen Inhalt der Kantischen Lehre zu einem möglichst fest und objectiv gegründeten zu machen, in der Art, wie er das Verhältniss von Erscheinung und Ding an sich darstellt. Die Erscheinung fällt ihm im Ganzen mit dem Endlichen, Bedingten, das Ding an sich mit dem Unbedingten zusammen (z. B. S. 65. 114). So gewinnt bei Adamson der Aufbau der Kantischen Philosophie einen vom Sinne des Urhebers wesentlich abweichenden Charakter: der Fundamentalgegensatz von Vorstellung und Ding an sich, das Eingeschränktsein alles Wissens auf den Bereich der Vorstellungen, das Herabsinken alles raum-zeitlichen Daseins zu blossen Vorstellungsgebilden, all diese grundwesentlichen Züge, wodurch Kant mit dem Berkeleyanismus und Positivismus zusammenhängt, treten bei Adamson ganz in den Hintergrund. Wiederholt lesen wir, dass die Kantische Lehre nur scheinbar einen subjectivistischen oder subjectiv-idealistischen Charakter habe (S. 35. 99. 103). Entrüstet weist er es zurück, dass die Lehre, alle unsere Erkenntniss beziehe sich auf Bewusstseinszustände, bei Kant zu finden sei (S. 14). Eben darum wird er auch F. A. Lange, über den er übrigens manches Treffende sagt (S. 108 ff.), nicht gerecht. Und doch ist es hundert Mal in der Kritik der reinen Vernunft zu lesen, dass Erscheinung gleichbedeutend mit Vorstellung sei, und dass wir es in all unserem Erkennen nur mit unseren Vorstellungen zu

thun haben. Adamson will nur so viel zugeben, dass der Individualismus, an dem Kant wie Berkeley leidet, den „Schein erwecken kann, dass diese sichtbare Ordnung nur eine Projection aus dem Geiste des Individuums sei" (S. 102). Allein wie will man denn das für ein aus Kant's Worten herfliessendes Missverständniss erklären, was er selbst als eine durch angestrengtestes Nachdenken zu Stande gekommene Errungenschaft seines Philosophirens hinstellt? In meinem Buche über Kant versuchte ich zu zeigen, nicht etwa wie der einzige Schwerpunkt und das Gesammtresultat der Kantischen Philosophie in diesem Phänomenalismus liege, sondern wie derselbe einer von den durchgreifenden Gesichtspunkten, von den constituirenden Factoren seines Denkens sei. Dieser umfassende Standpunkt, der das Denken Kant's als ein Resultat verschiedener, ja entgegengesetzter, allerdings unausgeglichener, aber doch relativ wohlberechtigter Triebfedern ansieht, machte es mir möglich, neben der Hervorhebung der skeptischen und exclusiv-subjectivistischen Seite auch dem Apriorismus, den verschiedenen Gestalten, in denen das Ding an sich erscheint, und den sich hieran knüpfenden ethisch-metaphysischen Bestimmungen gerecht zu werden. Eben diese umfassende Betrachtungsweise nun liegt Adamson so ferne, dass er in meinem Buche, wie ich aus einer Besprechung desselben im „Mind" (Januar 1880, S. 147) ersehe, nichts als eine verschlechternde Wiederholung der von Schulze in seinem „Aenesidemus" vorgebrachten Gesichtspunkte erblickt. Schulze ist weit entfernt davon, den Skepticismus und Subjectivismus, wie ich es gethan habe, aus den verschiedenen Verschlingungen des Kantischen Denkens, mit genauer Berücksichtigung aller Unterschiede von bloss spurweiser, halb unbewusster Andeutung bis zu ausdrücklicher und bewusster Hervorhebung, auszusondern. Es bleibt bei ihm, wie ich mich in meinem Buche über Kant ausdrücke (S. 24), die Rolle völlig ununtersucht, welche die subjectivistischen Principien in dem äusserst vielseitigen, verwickelten Kantischen Gedankengefüge spielen. Ich sehe in der Kantischen Philosophie ebensosehr rationalistische Ueberwindung der von Schulze einseitig hervorgehobenen Principien und setze überhaupt die verschiede-

nen einseitigen Auffassungen Kant's zu relativ berechtigten Momenten der organischen Auffassung dieses Philosophen herab. In Adamson's Augen verwandelt sich jedoch dieses Verfahren in ein Zusammentragen aller nur möglichen Missverständnisse in Bezug auf Kant.

Ueberhaupt gewinne ich aus Adamson's Buche den Eindruck, dass er den erkenntniss-theoretischen Werth und die relative Berechtigung des positivistischen und skeptischen Standpunktes nicht zu würdigen weiss. Jede Erkenntnisstheorie muss mit der Einschränkung des Erkennens auf die Bewusstseinszustände als der unzweifelhaft ersten Position des kritischen Erkennens beginnen. Dies eben verkennt Adamson. Er spricht an mehreren Stellen mit Nachdruck aus, dass die Bewusstseinszustände als ein Fluss oder Aggregat augenblicklicher einzelner Thatsachen für das Subject unerkennbar sind. Die besonderen veränderlichen Elemente des Bewusstseins, die gegebenen Eindrücke werden niemals als solche, sondern immer nur insofern erkannt, als sie durch das Denken bestimmt und auf die objective Ordnung der Dinge, auf den ganzen Zusammenhang der Erfahrung bezogen werden (S. 21. 32. 102 f.). Wenn die Sache sich so verhielte, dann wäre es freilich leicht, mit dem Positivismus und Subjectivismus fertig zu werden. Allein das Aufmerken auf die eigene Innenwelt lehrt Jedermann, dass der ungeordnete Fluss der einzelnen Vorstellungen gerade dasjenige ist, dessen wir bei kritischem Vorgehen zu allererst und zwar in unzweifelhafter Weise gewiss sind, wogegen der Zusammenhang und die Ordnung unserer Erfahrung erst durch ein weiteres und keineswegs mit unbedingter Gewissheit verknüpftes Thun, nämlich durch ein fortwährendes Ergänzen, Zurechtrücken, Verknüpfen jener zusammenhangslosen Vorstellungsmassen zu Stande kommt. Es kann darum auch nicht, wie Adamson meint, die Aufgabe der Erkenntnisstheorie ohne Weiteres in die Analyse des Selbstbewusstseins gesetzt werden (S. 17. 26. 99. 127). Den Standpunkt des Selbstbewusstseins oder reinen Bewusstseins muss sich die Erkenntnisstheorie erst erarbeiten, da derselbe nicht mit absoluter Selbstverständlichkeit und Gewissheit vorliegt. Zu

beginnen ist mit der genauen, kritischen Feststellung dessen, was uns das „empirische" Bewusstsein zu bieten vermag. Der Uebergang zu einer höheren Betrachtungsweise ist nur dadurch zu gewinnen, dass gezeigt wird, wie das empirische Bewusstsein, trotzdem es das ausschliessliche Privilegium der absoluten Unbezweifelbarkeit besitzt und Ausgangspunkt und Grundlage für alles Erkennen liefert, doch durchaus kein Mittel besitzt, um auch nur die dürftigste Erkenntniss einer Regelmässigkeit oder eines Zusammenhanges unter den Erscheinungen hervorzubringen. Die Erkenntnisstheorie muss daher zunächst auf den Standpunkt Hume's eingehen. Nur dadurch, dass man diese erste kritische Position des Erkennens einerseits vollauf würdigt, andererseits in ihrer bodenlosen Impotenz enthüllt, wird das weitere, mit anderen Mitteln ausgeübte Erkennen — und dieses wird vor Allem auf der unmittelbar erleuchtenden, zwingenden Gewalt des logischen Denkens beruhen — in seinem wahren Lichte erscheinen. So wird das rationalistische Erkennen weder die Gefahr einer dogmatischen, wissensstolzen Ueberschätzung, noch einer oberflächlichen Missachtung treffen. In meinem Buche über Kant habe ich diesen Gang der Erkenntnisstheorie, diese Ueberwindung des Positivismus durch die objective Denknothwendigkeit näher anzudeuten versucht (S. 206 ff.).

Auch in dieser Beziehung hat mich Adamson missverstanden. Sonst könnte er meinen Standpunkt unmöglich mit dem der schottischen Schule identificiren oder mich zusammen mit Wundt, Lange u. A. unter die Rubrik des „psychologischen Monismus" bringen. Jene Denknothwendigkeit, durch die ich den Positivismus zu überwinden suche, ist ja nichts Anderes als die Autonomie der Vernunft. Sie ist das Gegentheil alles unmittelbaren Glaubens an die Thatsachen der Erfahrung, das Gegentheil überhaupt alles uncontrollirten Wirthschaftens mit dem Principe der Erfahrung. Wahrscheinlich wurde Adamson zum Theil dadurch irre geführt, dass ich sage, es beruhe alles Denken auf einem „Glauben" (S. 209). Allein mit diesem Ausdrucke wollte ich nur Folgendes sagen. Die Erkenntnissfähigkeit des logischen Denkens beruht auf seinem Gelten, auf einer gewissen über die un-

mittelbare psychologische Existenz der jeweiligen Denkvorgänge hinausreichenden Macht. Für den Standpunkt unseres endlichen, menschlichen Bewusstseins nun hat diese objective Bedeutung des Denkens eine durchaus subjective Herkunft; sie beruht lediglich darauf, dass wir in den subjectiven Denkvorgängen mit unmittelbar erleuchtender Gewalt dessen inne werden, dass sich in ihnen sachliche, objective Zusammenhänge zum Ausdruck bringen. Ich halte also die durchaus specifische, eigenartige, über alles Individuelle und Erfahrbare hinübergreifende Natur des logischen Denkens aufrecht, nur dass ich ebenso sehr die subjective, intuitive, intime Form, in der sich uns sein objectiver Charakter kundthut, herauskehre.

Nur andeuten will ich, dass in Adamson's Darstellung auch der Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft nicht genügend scharf heraustritt. Er verkennt, dass die ethischen Sätze Kant's, insofern sie mehr als etwas bloss Mögliches bezeichnen, auf einer vollständig anderen erkenntniss-theoretischen Grundlage ruhen als die theoretischen Resultate: nämlich auf der Grundlage nicht der logischen, sondern der unmittelbar moralischen Gewissheit, auf der unmittelbaren Stimme des Sollens. Mit vollem Rechte schärft er ein, dass die Kantische Philosophie nicht mit dem „Agnosticismus" ende (S. 73), sondern der „sich selbst bestimmenden Vernunft" die Fähigkeit zuschreibe, Freiheit, Unsterblichkeit, Gott zu erkennen (S. 87). Allein diese Vernunft, die in ihrer „eigenen, freien Selbstbestimmung" (S. 101) der intelligiblen Ordnung der Dinge bis zu einem gewissen Grade unzweifelhaft inne wird, verfährt auf Grundlage eines erkenntnisstheoretischen Princips, das dem die Erscheinungswelt erkennenden Verstande gänzlich fehlt: auf Grundlage des sich unmittelbar als objectiv giltig kundgebenden Bewusstseins des Sollens. Dieser Gegensatz des rationalistischen, logischen und des moralischen Erkenntnissprincipes kommt bei Adamson nicht zur Geltung. — Ebensowenig findet es bei ihm Anerkennung, dass auch schon die theoretische Vernunft, trotz ihrer principiell festgehaltenen Unfähigkeit zum Erkennen, doch in versteckter, halber Weise fortwährend Anläufe macht, die zu einem blossen „transcendentalen Scheine" degradirte

Denknothwendigkeit im Sinne einer objectiv bedeutungsvollen Macht zu gebrauchen. — So gilt also auch von Adamson, was ich in meinem citirten Buche von fast allen Darstellern der Kantischen Philosophie sagen musste (S. 80 f., 85 f.). Auch er fasst Kant's Denken als viel zu einfach und geradlinig auf: die Factoren, aus deren Zusammenarbeiten sich sein Philosophiren ergibt, stehen in weit engerer Beziehung, als Adamson meint, zu den allerprincipiellsten, primärsten Gegensätzen, auf die das menschliche Denken stossen muss.

Zum Schlusse bezeichne ich als besonders befremdend die Ansicht, dass zwischen den Problemen der Vernunft und denen der naturwissenschaftlichen Erkenntniss eine absolute Kluft bestehe: die Natur- oder Erfahrungswissenschaft habe es mit den Begriffen des Endlichen, Bedingten zu thun, die Vernunft und Philosophie dagegen dürfe jene Begriffe nicht auf ihre Gegenstände anwenden (S. 59. 101. 109). „Mit irgendwelchen erfahrungsmässigen Begriffen der Naturwissenschaft hat die Philosophie nichts zu thun" (S. 101). Hiernach gäbe es keine philosophische Behandlung des Endlichen, der Erscheinungen. Dadurch aber wird es unbegreiflich, wie wir dann die „Bedeutung des Weltalls" verstehen lernen und überhaupt Philosophie treiben sollen. Denn des Unendlichen, Unbedingten können wir doch nur durch fortwährende Anknüpfung an das Endliche und Bedingte, durch ein stetes Heranziehen des in der Erfahrung Gegebenen habhaft werden.

Jena. Volkelt.

Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie. Von *Joh. Volkelt.* Leipzig. 1879. 8°. (274 S.)

Eine neue Schrift über Kant's Erkenntnisstheorie. Treffliche Leistungen auf dem Gebiete der Kantforschung hat der Verfasser in grosser Zahl vorgefunden, Analysen der Gedankengänge Kant's, Kritiken, Untersuchungen über den Entwicklungsgang des Philosophen, glanzvolle Darstellungen der einfachen Züge seiner Lehre, — und man muss ihm nachrühmen, dass er nicht nur in der Kant-Litteratur älteren und neueren Datums wohl bewandert ist, sondern auch es nicht

scheut, mit jedem seiner Vorgänger Abrechnung zu halten —, er vermisst aber „eine eingehende umfassende Untersuchung des complicirten Zusammenwirkens und Ineinanderarbeitens der fundamentalen Triebfedern des Kantischen Denkens," „der Principien, die sein Denken constituiren und aus deren Fungiren das eigenthümliche Gefüge seiner Philosophie entspringt." Diese Lücke will der Verfasser ausfüllen. Er will in das Denken Kant's tiefer eindringen, als er es selbst mit seinem Bewusstsein durchdrungen hat, er will die ersten bewegenden Kräfte des Kantischen Denkens, die den Philosophen, ohne dass er sich derselben voll bewusst war, lenkten, und die gewisse Fundamentalwidersprüche in seinem System unvermeidlich machen, aufsuchen, mit einem Wort, er will Kant besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Es ist dies eine gewagte Behauptung, ein schwer einzulösendes Versprechen. Ist denn eine Kritik, geübt an einem System von einem höheren, freieren Standpunkte aus, die die Mängel des Systems aufdeckt, ein Besserverstehen der Gründe und Triebfedern des Anderen oder nur ein Besserverstehen der Sache? Volkelt spricht an einer Stelle seines Buches (p. 249) von einer Mehrheit von Denknothwendigkeiten. Gibt es dieselbe für ihn, so wird er schwerlich unter dem Zwange der seinen die des Anderen besser verstehen als dieser selbst. Dem Unbewussten in Kant's Denken räumt der Verfasser einen weiten, zu weiten Spielraum ein. Zu der Behauptung, dass die Subjectivität des Raumes eine exclusive sei, dass die Dinge an sich nichts von Räumlichkeit an sich haben, ist Kant nach Volkelt ohne das Bewusstsein gekommen, dass damit etwas anderes als die vom positivistischen Standpunkt aus behauptbare Subjectivität des Raumes gelehrt sei (p. 46 u. p. 50). Es ist Kant nicht zum Bewusstsein gekommen, wie unverträglich mit seinem skeptischen Grundsatze die Behauptung sei, dass, was sich im Denken widerspricht, eben darum auch vom Dinge an sich unmöglich sei (p. 66). Die Wichtigkeit seiner Antinomienlehre, die Folgerung, die sich daran anschliesst, hat er sich „gar nicht zum Bewusstsein gebracht" (p. 68). Das Unbewusste und Selbstverständliche ist in Kant's Denken von grosser Bedeutung

(p. 96) etc. Das sind Behauptungen Volkelt's, die viel zu schroff sind, und die der Verfasser zu modificiren denn selbst an Stellen seines Buches gezwungen wird (vgl. p. 66, 67). Aber abgesehen von solchen Uebertreibungen und dem dadurch veranlassten sehr zuversichtlichen Tone hat der Verfasser gewiss Recht, auf das Schwankende, Schillernde, Unklare in manchen Lehren Kant's hinzuweisen, und das Kantische Denken für complicirter und vielseitiger zu erklären als es gewöhnlich aufgefasst wird.

Volkelt's Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie vollzieht sich in vier Abschnitten, in denen er stets von einem bestimmten eigenen erkenntnisstheoretischen Standpunkte aus Kritik übend, die Hauptlinien des Kantischen Denkens, den absoluten Skepticismus, den exclusiven Subjectivismus, den metaphysischen Rationalismus und den immanenten Rationalismus kennzeichnet. In einem fünften Abschnitte stellt der Verfasser die Consequenzen seines eigenen erkenntnisstheoretischen Standpunktes in Bezug auf die Metaphysik im Gegensatz zu Hegel und Avenarius dar.

Er ist entschieden der Ansicht, dass mit dem positivistischen Grundsatze, wonach sich unser Wissen zunächst auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen bezieht, allein ein Erkennen nicht zu begründen ist, dass es daneben eines rationalistischen Princips bedarf; der reine Positivismus liefert keine Erkenntniss, er liefert statt dessen nur ein absolut gesetzloses, unzusammenhängendes Aggregat von Vorstellungen, dem Continuität, Ordnung, gesetzmässige Verknüpfung fehlt. Der reine Empirismus ist unmöglich. Es bedarf eines rationalistischen Princips, einer Beziehung meiner Vorstellungen auf Dinge an sich, um Erkennen möglich zu machen. Kant hat dies empfunden, ohne die Grenzlinie zwischen Ding an sich und Erscheinung, zwischen Vorstellung und Transsubjectivem klar und richtig zu ziehen.

Kant's Philosophie ist in erster Linie absoluter Skepticismus; denn mit dem positivistischen Erkenntnissprincip verbindet er den Gedanken, dass die absolute Unsicherheit alles dessen, was jenseits unserer Vorstellung liegt, zugleich das letzte Resultat aller Philosophie sei, dass ein Hinausgreifen

des Vorstellens über sich selbst überhaupt und in gar keinem Sinne möglich sei. Aber dieser absolute Skepticismus ist für Kant nur eine dunkel, eine halbbewusste Triebfeder. Er ist ein wesentlich bestimmender Factor in seinem Denken, aus dem die Behauptung von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich hervorgeht, aber er ist doch nur eine dunkel bewusste Triebfeder; denn er ist nirgends genügend in den Vordergrund gedrängt, und wo wir eine kurze Hinweisung auf das positivistische Erkenntnissprincip erwarten sollten, finden wir breite Auseinandersetzungen. So ist es begreiflich, dass, wie Hartmann hervorgehoben hat, Kant an Stellen einem naiven Realismus huldigend, aussprechen kann, dass die äussere Wahrnehmung unmittelbar schon die wahre Wirklichkeit in sich enthalte. Kant verwirrt und verwischt den Unterschied zwischen Vorstellung und Ding an sich, den er aufstellt, zugleich wieder. In den vorkritischen Schriften zeigt sich überall ein Hindrängen zum absoluten Skepticismus, aber selbst in dem Problem der Kr. d. r. V. kommt es nur zu einer unklaren Formulirung dieses Principes.

Aber für Kant ist die Kluft zwischen Vorstellung und Ding an sich keine erkenntnisstheoretische, sondern eine metaphysische. Das Ding an sich ist nach ihm absolut anders beschaffen, als unsere Vorstellungen. Er behauptet die exclusive Subjectivität des Raumes und der Zeit, das Nichtgelten derselben vom Dinge an sich. Aus der Apriorität folgert Kant die reine Subjectivität von Raum und Zeit, auch die Lehre von den Kategorien, wiewohl sie strenger den Standpunkt des absoluten Skepticismus wahrt, zeigt Hinneigung zum exclusiven Subjectivismus. In den Standpunkt des absoluten Skepticismus trägt also Kant einen rationalistischen Factor hinein. Dies aber ist eine contradictio in adjecto. Der exclusive Subjectivismus ist eine widerspruchsvolle Verbindung des absoluten Skepticismus und des Rationalismus. Zwar sucht Kant nachzuweisen, dass die exclusive Subjectivität von Raum und Zeit durch den Satz des Widerspruchs gefordert sei, aber hierbei liegt „die Incorrectheit seines Denkens" auf der Hand. „Widersprechend ist es, anzunehmen, dass meine Vorstellung eben als diese meine Vorstellung auch ausserhalb

meiner existire, allein ziehe ich von meiner Vorstellung, die z. B. den Inhalt »Quadrat« haben mag, dies ab, dass sie gerade meine Vorstellung ist, so ist es kein Widerspruch mehr anzunehmen, dass die Vorstellung Quadrat auch ausserhalb meiner vorkomme." Man kann sie ihres Vorstellungscharakters überhaupt entkleiden, und es bleibt — begrifflich nämlich — noch etwas übrig: der Inhalt Quadrat. Mit Kant haben Berkeley und Schopenhauer denselben Fehler begangen. Kant ist auch durch seinen metaphysischen Dualismus zu seinem widerspruchsvollen exclusiven Subjectivismus getrieben, ein Standpunkt, den Volkelt durch den idealistischen Monismus für überwindbar erklärt. „Denn es ist ja ein und dasselbe ideelle Princip, das sich einerseits zum Elemente der Aeusserlichkeit (Natur) und andererseits zum Elemente der Innerlichkeit (Bewusstsein) entwickelt." Dieser Standpunkt des Monismus aber ist Kant's Denken vollständig heterogen. Kant übersieht die Möglichkeit, dass Vorstellung und Ding an sich vermöge einer übereinstimmenden ursprünglichen Organisation beider zusammentreffen können.

Auch aus der Antinomienlehre geht Kant's exclusiver Subjectivismus hervor. Kant hätte vom Standpunkte des positivistischen Erkenntnissprincipes aus für das Ding an sich Alles für möglich halten müssen, es für möglich halten müssen, dass der Satz des Widerspruchs für dasselbe keine Geltung habe. „Vielleicht kann im Dinge an sich A in derselben Bezeichnung in der es A ist, auch Non — A sein." Kant setzt dagegen voraus, dass was er als widersprechend und sich aufhebend denken muss, sich auch im Dinge an sich widerspräche. Es erscheint ihm selbstverständlich, dass das für das Denken Widerspruchsvolle sich auch im Dinge aufhebe. Bei der Conception des exclusiven Subjectivismus beeinflusste Kant auch ein moralisches Bedürfniss; um die moralische Freiheit zu retten, sprach Kant dem Gebiete der natürlichen Causalität die wahrhafte Wirklichkeit ab; so wurde für die Freiheit eine sichere Basis gefunden. Das sittliche Bedürfniss hat der Annahme einer metaphysischen Kluft zwischen Vorstellung und Ding an sich Vorschub geleistet.

Der absolute Skepticismus und der exclusive Subjectivis-

mus sind beide wesentlich durchgreifende charakteristische Seiten des Kantischen Denkens. Die Eigenthümlichkeit seines Denkens erschöpft sich erst in der Verbindung verschiedener, ja entgegengesetzter Factoren. Kant's Idealismus oder Phänomenalismus, der in der Ansicht besteht, dass wir in unserm Erkennen stets innerhalb unserer Vorstellungen bleiben und alle Gegenstände, die wir kennen, lediglich in unserm Vorstellen existiren, ist eben die Verbindung solcher widersprechender Elemente.

Dieser Verbindung unvereinbarer Elemente entspricht es, dass die Stellung des Dinges an sich in dem Kantischen System eine durchaus schwankende ist. Je nachdem es von dem einen oder dem anderen Princip aus betrachtet wird, je nachdem die Kategorien- oder die Ideenlehre Kant's in die Betrachtung des Dinges an sich hineingezogen wird, je nachdem das moralische Bedürfniss Kant's mitspricht, oder die Theorie allein redet, erscheint es in anderer Beleuchtung und Stellung. Volkelt führt die verschiedenen Ansichten Kant's über die Noumena und die Dinge an sich ausführlich vor und deckt die zahlreichen Widersprüche innerhalb derselben auf. Es kann diese Partie seines Buches, was die Darstellung der Kantischen Lehre betrifft, als die reichhaltigste und gelungenste angesehen werden.

Das rationalistische Erkenntnissprincip beherrscht Kant in seiner ganzen Theorie, er wendet es schon in der Lehre von den Formen des Anschauens und Denkens an. Seine Aprioritätslehre ist nur auf Grundlage dieses Principes möglich. Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit ist der unbewiesene Ausgangspunkt, das Princip der Kantischen Aprioritätslehre gewesen und Kant hat nicht die Allgemeinheit der mathematischen Sätze, sondern aus derselben bewiesen. Volkelt meint, dass ein eigentlicher Beweis des rationalistischen Princips unmöglich sei; und dass überhaupt nur auf der Grundlage eines Glaubens die Gewissheit des rationalistischen Erkenntnissprincips zu erlangen sei, dass dem Erkenntnisstheoretiker demnach nichts anderes als die energische Aufforderung sich zu intensivem Denken frei zu entschliessen, übrig bleibe. Das rationalistische Erkenntnissprincip hat auch

die Formulirung der Frage der Vernunftkritik herbeigeführt: mit Bewusstsein hat Kant die Möglichkeit, den Rationalismus aufrecht zu erhalten, als Grundfrage an die Spitze gestellt.

Kant's Erkenntnisstheorie zeigt also eine Mehrheit von Erkenntnissprincipien. Sie ist zunächst Apriorismus und insofern auf der Grundlage des rationalistischen Erkenntnissprincipes aufgebaut. Dieser Apriorismus trägt aber durchgehends einen phänomenalistisch-empiristischen Charakter und ist nach dieser Seite auf das unklare Zusammenwirken des absolut skeptischen und exclusiv subjectivistischen Erkenntnissprincipes gegründet. Das rationalistische Erkenntnissprincip beherrscht zwar nur den dem unmittelbar Erfahrenen zunächst liegenden Theil des Dinges an sich, greift aber auch in einzelnen Anläufen in den Theil des Dinges an sich über, den Kant selbst als Ding an sich betrachtet. Wiederholt drängen sich in die phänomenalistisch-empiristische Einschränkung seines im Grunde rationalistischen Apriorismus Ideen, die nach einer rationalistischen Erfassung des ganz eigentlichen Dinges an sich streben (p. 230).

Volkelt bezeichnet seine Arbeit als einen Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie. Sie zeichnet sich aus nicht minder durch die eingehende Kritik des Kantischen Systems als durch die klare Formulirung des eigenen Standpunktes. Wir können unsere volle Zustimmung zu der Ansicht des Verfassers erklären, dass ohne ein rationalistisches Erkenntnissprincip nicht auszukommen ist, wir halten die einfachsten Mittel, durch die sich die Entwirrung und Ordnung unserer Vorstellungen vollzieht, Zahl, räumliche, zeitliche Ordnung etc. für Elemente, die der Vorstellung selbst fremd sind, und wir finden mit dem Verfasser in dem Abschnitte, wo Kant sich über die Verbindung äussert, einen besonders tiefen und weit vordringenden Schritt Kant's. Auch darin stimmen wir dem Verfasser bei, dass ein Beweis des rationalistischen Princips unmöglich und dass die Nothwendigkeit desselben nur ein subjectiver Zwang oder auch ein menschlicher Versuch sein kann, aber wir möchten nicht das Wort Glauben hier angewandt sehen, das überhaupt aus der Philosophie verbannt bleiben sollte. Warum

Glauben, wo von einer inneren Nöthigung, von einem Erkenntnisstrieb die Rede ist. Auch billigen wir keineswegs die Ausdehnung, die der Verfasser dem Begriffe des Dinges an sich gibt. Für uns bleibt jenes ein absolut verschlossenes Gebiet, obwohl die Welt an sich dieselbe Welt ist, die wir erkennen, während wir zwischen jenem und dem Gebiete der subjectiven Vorstellungen das Gebiet des Objectiven einschieben, jenes Erkenntnissproduktes, das seine Wurzel ebensowohl in den durch die Sinne gegebenen, nicht in unsere Willkür gelegten Ereignissen und Urthatsachen unseres Bewusstseins, als in der Thathandlung und produktiven Arbeit unseres Erkenntnissvermögens hat. Wir möchten also die Grenzlinie zwischen Vorstellung und Ding an sich da ziehen, wo sie Kant zog, wohl aber innerhalb der Vorstellung das Subjective vom Objectiven unterscheiden, und aus dieser Unterscheidung die Möglichkeit einer Logik und Erkenntnisstheorie herleiten; dem Empirismus oder Positivismus in seiner absoluten Beschränkung machen wir ebenso Krieg wie dem übergreifenden Rationalismus. Was aber die Darstellung der Kantischen Lehre betrifft, so scheint uns Volkelt viel zu viel Gewicht auf das positivistische Erkenntnissprincip bei Kant gelegt zu haben. Es ist die Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich vielmehr nur ein Ergebniss als ein Princip der Kantischen Philosophie. Nur indem es von Volkelt fälschlich in den Vordergrund gedrängt wird, erscheinen Kant's Ansichten mit so vielen und grellen Widersprüchen behaftet. Der absolute Skepticismus spielt in Kant's System eine untergeordnete, nebensächliche Rolle. Wir glauben, dass sich dies jedem Unbefangenen bei der Lectüre der beiden ersten Abschnitte der Volkelt'schen Schrift aufdrängen wird. Wir halten deswegen auch den Tadel Volkelt's gegen Riehl's und Paulsen's Darstellung des Kantischen Entwicklungsganges für unberechtigt, oder nur in ganz geringem Maasse richtig. Von einem naiven Realismus entdecken wir bei Kant keine Spur, festhaltend, dass sein Hauptwerk nur eine Kritik der reinen Vernunft, keine Theorie der Erfahrung ist. Auf das Einzelne wollen wir hier nicht eingehen; nur möchten wir hervorheben, dass uns eben, weil wir das positivistische Erkenntnissprincip nicht für

eine wesentliche Triebfeder des Kantischen Denkens halten, auch der Tadel völlig ungerechtfertigt erscheint, den Volkelt über Kant's exclusiven Subjectivismus ausspricht, und Kant's Raumtheorie uns vollkommen anschliessend, möchten wir die Behauptung wagen, dass, wenn man die Vorstellung Quadrat ihres Vorstellungscharakters überhaupt entkleidet, nichts übrig bleibt. Wir denken eben anders über Subject, Object und Ding an sich als der Verfasser, und wo er die Incorrectheit des Kantischen Denkens auf der Hand liegend findet, finden wir Correctheit.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Die persönliche Denkthätigkeit. Eine Erkenntnisstheorie mit Widerlegung Kants. Von *J. J. Hoppe*. Würzburg, A. Stuber. 1880. (231 S.) 8°.

Auf dem Gebiete erkenntnisstheoretischer Bestrebungen ist des Verfassers Name und Rührigkeit zuerst durch „Die gesammte Logik" (1868) bekannt geworden. Darnach hat er, der Naturforschung hingegeben und von der Philosophie angezogen, eine Reihe kleinerer Schriften logischen und psychologischen Inhalts veröffentlicht. Rastlos suchte er seine Anschauungen fortzubilden und mitzutheilen. Jetzt bietet er das eben bezeichnete Buch den Fachgenossen dar.

Kritisch wird in demselben nach einander angeknüpft an neuere Werke, hauptsächlich an O. Flügel's Schrift zur Seelenfrage (1878), an Siebeck's Buch über das Bewusstsein (1878) und an Helmholtz' Rede über die Thatsachen in der Wahrnehmung (1879). Ihnen gegenüber macht er seine eigene Erkenntnisslehre geltend. Kurz zusammengezogen liegt diese in folgenden Sätzen: „Eine verstehende immaterielle Substanz, geeignet für die ihr zugeleiteten Erregungen, bildet das durch dieselben ihr Angedeutete wissend und lernend in formender und ordnender Weise zu ihrem Eigenthum nach. Indem sie dann ihre Producte beachtet und als fertige ebenfalls denkt, weiss sie dieselben auch als ihre Producte. Dies ihr Gewusstes benutzt sie darauf als ihr Lehrmaterial und als ihren Denkstoff zu neuen Schöpfungen. Das Schaffende, das Wissende

sammt dem Wissensinhalt und das den Inhalt Benutzende wird am unverfänglichsten als Denkthätigkeit bezeichnet" (vergl. S. 178 f.). Als Hauptmomente im Erkenntnissprocesse werden also unterschieden einmal „die Wirkungen, welche von den Nerven zum Gehirn gelangen", zweitens in Verbindung hiermit die „Abprägungen", sowie die „Zustandsveränderungen der Gehirn- und Nervensubstanz", in ihnen hinwieder und weiterhin drittens die Denkthätigkeit, welche nicht sowohl ein Gegebenes vorfindet (S. 30 ff. 46) als vielmehr „Alles selbst zu sich hinleitet und bis zu den Enden der Nerven in den Sinnen mitarbeitet", wobei sie „durch ihr wissendes Verstehen theils die in der Natur gegebenen Formen nachbildend gewinnt, theils behufs ihres Ordnens zweckmässige Formen für das Gewusste macht" (S. 53), und endlich viertens und zu innerst die immaterielle Seelensubstanz, die „wissende Denksubstanz", wenn schon (S. 46) „künftighin die Denkthätigkeit das alleinige Subject sein muss". Man sieht, die Logik löst sich auf solchem Wege in Psychologie auf und zwar, kraft der Anerkennung des „untastbaren Stoffes" oder der Seelensubstanz, in eine metaphysische Psychologie. Nicht bloss um „den Ursprung der Erkenntniss" handelt es sich ja, wie der Verf. bereits in der Vorrede erklärt, sondern um „die Entstehung sämmtlicher geistiger Thätigkeiten und Leistungen", um eine „Geistestheorie". Dabei gebraucht er die Worte Geist und Seele, wie schon in früheren Schriften, promiscue für einander; mit der „feststehenden Substanz" aber (S. 12 ff.) ist auch die Persönlichkeit ermöglicht. Umgekehrt gilt ihm die Psychologie als „Lehre von der Denkthätigkeit" (S. 223).

Durch solchen Verlauf der Logik in die Psychologie wird der Sinn dessen deutlicher, was Hoppe in seiner „Gesammten Logik" d. h. in dem bis jetzt erschienenen ersten Theil derselben mehrfach ausgesprochen hat, dass nämlich das bisher schon grosse Gebiet der Logik immer mehr wachsen müsse; auch der Sinn dessen, was er im Schlussparagraphen seiner „Kleinen Logik" hervorhebt, dass „noch nichts Befriedigendes darüber vorliegt, was alles in das Gebiet der Logik gehört und wie dieser grosse Inhalt geordnet werden muss". Wenn er dann ebendort fordert, dass „vor allen Dingen die Lehre

von den Ursachen für sich bearbeitet und ihr Ergebniss in die gesammte Logik aufgenommen werde", so scheint in der Richtung dieser Forderung der Gegenstand seiner vor drei Jahren erschienenen Broschüre „Was ist der menschliche Geist?" zu liegen und als weitere, vornehmlich polemische Ausführung der Antwort auf jene Frage die vorliegende Schrift selber. Indess dürfte die darin gegebene Erkenntnisslehre Manchen nicht befriedigen.

Vorweg wird der Begriff der Denkthätigkeit für allzu weit gehalten werden. In der erwähnten Schrift über den menschlichen Geist werden noch dreierlei „geistige Thätigkeiten" von einander unterschieden: die formende Thätigkeit in den sensitiven Nerven, dann die Denkthätigkeit als ein „Hervorbringen von einheitlichen Ganzen aus den Geistesproducten", und drittens die „geistige Gefühlsthätigkeit" oder „geistige Denkfasereigenschaft". Hier dagegen soll „der in das Gehirn hineinversenkte untastbare Stoff" nur noch zwei „Eigenschaften" haben, „aus denen alles hervorgeht, was der Mensch geistig nennt", einmal „geistige Gefühle" und zweitens das Denken (S. 203). Die bildende Thätigkeit, auf welche der Verf. grossen Nachdruck legt, wird demnach vom Denken nicht mehr unterschieden, und selbst das Empfinden wird (S. 38) für ein Nachbilden, also für Denken erklärt. Solche freilich nichts weniger als neue Ausdehnung des Begriffes Denken wird diejenigen nicht ansprechen, welche dermalen mit gutem Grunde das Denken in seiner Eigenthümlichkeit von den andern psychischen Thätigkeiten unterscheiden zu müssen und zu können glauben.

Eher dürfte Zustimmung finden die Behauptung, dass das Wissen ein Denken ist, nämlich „Denken des Gedachten" (S. 44). Allein solche Behauptung steht nicht im Einklang mit der anderen Ansicht des Verf., wonach dem Thiere zwar eine „wissende Substanz" eigen sein soll, aber eine wissende Substanz, welche „nicht denkt" (S. 7): hier ist also das Denken ausgeschlossen vom Wissen, dort wird das Wissen als im Umfang des Denkens liegend gefasst.

Vielleicht ist es der Mangel stilistischer Ausfeilung, welcher dergleichen Unklarheiten verschuldet. Von grösserem

Belang ist das Dunkel des Verhältnisses von Seelensubstanz und Denkthätigkeit: „damit diese Thätigkeit nicht ohne Grundlage dastehe", nimmt der Verf. eine Seelensubstanz an; wiederum erscheint die Seelensubstanz wie nichts und die Denkthätigkeit als alles allein (S. 46. 224). Dazu wird nicht die wichtige Frage berührt, geschweige beantwortet, wie die Seelensubstanz oder wie „aus ihren Producten und Arbeitsweisen" die Denkthätigkeit sich zu erkennen vermag.

Ueberhaupt bleiben die schwierigsten Probleme zu lösen übrig. Wie die „Abprägungen", wie die „Zustandsveränderungen" möglich sind und vor sich gehen, wie beide sich von einander unterscheiden und zu einander verhalten, inwieweit die Denkthätigkeit bei alledem betheiligt ist, ob und wie das Denken aus dem Sinnlichen das darein versenkte Uebersinnliche auslösen kann — das sind Probleme, welche der Verf. wohl streift, aber nicht aufschliesst, am wenigsten das Problem, wie die Denksubstanz mit der Gehirnsubstanz, wie Materielles mit Immateriellem in Wechselwirkung zu stehen vermag. Allerdings gibt es Fragen genug, auf welche auch der Weiseste keine Antwort bereit hat; und ohne Zweifel führen die eben angeregten Fragen in abgelegene Tiefen der Erkenntnisslehre, der Psychologie, der Metaphysik, der Philosophie überhaupt. Doch ebenso gewiss ist, dass ohne ihre Aufhellung auch die Wissenschaft von der Denkthätigkeit keinen wesentlichen Fortschritt macht.

In den Vordergrund stellt H. die Aufgabe, die Kant'sche Erkenntnisstheorie und zwar in der Gestalt, „wie sie bei den jüngeren Kantianern herrscht" oder vielmehr wie sie in Siebeck's Schrift ihm entgegentritt, zu „beseitigen". Kant dürfte gegen solche Behandlung protestiren und auf den Nachdruck verweisen, mit welchem er die Spontaneität des Denkens und das Walten der transcendentalen Apperception geltend gemacht hat. Und die Philosophen nach Kant könnten daran erinnern, wie bereits sie die Kant'sche Erkenntnisstheorie ergänzt und berichtigt haben, dem Verf. hiebei vorhaltend, dass die „persönliche Denkthätigkeit" keineswegs etwas neues ist; sie dürften ihm erklären, dass er das Unbewusste nicht „vernichtet" hat, schon weil das, was erst hernach zum Be-

wusstsein kommt, insofern schlechterdings zuvor nicht bewusst war, dass mit der Erklärung des Bewusstseins als eines „Wissendseins" schwerlich etwas gewonnen ist, dass endlich mit der Annahme einer untastbaren, wissenden, denkenden Seelensubstanz die Erkenntnisstheorie nicht auf eine höhere Stufe gehoben ist.

Aber „der Leser, der die Wahrheit sucht" hat immerhin dem Verf. dafür zu danken, dass er die Rolle angelegentlich hervorhebt, welche der bildenden Thätigkeit im Erkenntnissprocesse zukommt; angezogen wird er sich finden auch von dem Silberblicke der Idee, dass der Mensch Vorgedachtes nachdenkt; im Interesse der Denklehre insbesondere mag er sich freuen des Bekenntnisses zu einem Denken, welches nicht in todten Formen den Strom fremden Lebens auffängt und erstarren macht, sondern rüstig die Welt, die sich darbietet, mit dem eigenen quellenden Leben zu erfüllen und zu verklären sucht; über das alles wird er gestehen, dass Erkenntniss der „Persönlichkeit" des Denkens ein würdiges Ziel für wissenschaftliche Kraftanstrengung ist.

Erlangen. Rabus.

Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama. Von *Jacob Bernays*. 1. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie. 2. Ergänzung zu Aristoteles' Poetik. Berlin, W. Hertz (Besser'sche Buchh.) 1880. (II S. Inh. u. 187 S.) 8°.

Die erste obiger beider wieder gedruckten Abhandlungen ist die allbekannte, welche vor nunmehr dreiundzwanzig Jahren zuerst in den „Abhandlungen der historisch-philosophischen Gesellschaft zu Breslau Bd. I" erschienen war, und eine sehr zahlreiche Literatur und vielfache Controversen vornehmlich über den Sinn des aristotelischen Terminus Katharsis, um den es sich in der aristotelischen Definition der Tragödie in erster Linie handelt, zur Folge hatte. Bernays' Schrift war seit längerer Zeit im gewöhnlichen Wege des Buchhandels nicht mehr zu erlangen gewesen, und die Mahnungen nach ihr häuften sich um so mehr, als deren Kenntniss zum Verstehen so vieler

anderer Schriften erforderlich ist, welche sich auf sie zurückbeziehen. Aber auch abgesehen davon muss das Wiedererscheinen der Abhandlung deswegen mit Freude begrüsst werden, weil der Verfasser mit seiner Interpretation der Katharsis je länger desto mehr durchgedrungen ist und in den Augen der Kundigen gegen alle Anfechtungen berufener und unberufener Gegner mit ihr gesiegt hat. In dieser Ueberzeugung, welche er nicht ohne ein gewisses Gefühl der Befriedigung in der Vorrede andeutet, hat er denn auch verschmäht, seine damals aufgestellte Meinung gegen manche wider sie erhobenen Einsprüche zu rechtfertigen, was bei der grossen Zahl schwer hätte durchgeführt werden können, ohne der Darstellung jene Uebersichtlichkeit, Frische und Schneidigkeit zu rauben, auf welcher nicht zum kleinsten Theile deren einstmalige Wirkung beruht hat.

So hat der Verfasser, wie er sich selbst ausdrückt, „die damals gewählte Fassung, nachdem sie eine so lebhafte Debatte hervorgerufen hat, nun auch wie ein Actenstück behandelt, über das selbst dem Urheber, so bald er es einmal ausgefertigt hat, keine Macht des Hinzuthuns oder Davonthuns mehr zusteht," und gewiss hat er daran recht gethan.

Hinzugefügt ist dem Haupttheile der Publication erstens ein Brief an L. Sprengel, worin B. seine Aufstellungen gegen diesen Kritiker im Rheinischen Museum für Philologie (Bd. 14 Jahrg. 1859) kurz und meistens schlagend vertheidigt hatte; sodann eine weitere „Ergänzung zu Aristoteles' Poetik", die gleichfalls im Rheinischen Museum (Bd. 8 Jahrg. 1853) erschienen war, nunmehr aber in veränderter Gestalt uns entgegentritt. Sie betrifft die aristotelische Theorie vom Wesen der Komödie, welche nach einigen aus einer Coislinianischen Handschrift von Cramer zuerst in dessen Anecdota mitgetheilten griechischen Sätzen reconstruirt wurde. Durch die Güte des Professors Bonnet in Paris ist B. diesmal in den Stand gesetzt worden, mehrfache, aus Nachlässigkeit der Abschrift oder des Abdrucks entstandene Auslassungen und sonstige Fehler in dem griechischen Texte auf Grund eines mit grösster Sorgfalt ad hoc angefertigten Facsimiles zu verbessern, was denn wieder für das Verständniss der Sache von

guten Folgen gewesen ist. — Es sei verstattet, den Schluss dieser Abhandlung mitzutheilen, in dem der Verfasser sich von allgemeineren Gesichtspunkten aus über die Gründung der ersten Theorie der Dichtkunst durch Aristoteles, besonders auch im Vergleich mit der von Plato der Volkspoesie gegenüber eingenommenen Stellung so ausdrückt: „Auch das Geringste, was sich zur Vervollständigung der Poetik noch auffinden lässt, bekommt Antheil an der eigenthümlichen Bedeutung, welche vor den übrigen Schriften des Aristoteles diejenigen Werke auszeichnet, in denen er die Gesetze menschlichen Denkens und Dichtens niedergelegt hat. Diese Werke, das Organon und die Poetik, konnten nicht durch zwei Jahrtausende zu Büchern von bloss historischem Interesse herabgedrückt werden; sie haben den Werth und die unmittelbare Anwendbarkeit von Lehrbüchern unübertroffen behauptet. Für das Organon zeugt Kant's [1]) Geständniss, dass die formale Logik seit Aristoteles nicht vorwärts gegangen; und Lessing's begeistertes Anrathen vereinigt sich mit Goethe's und Schiller's lebendigem Beispiel, um auf die jetzige Poetik, nur ein Torso des grossen aristotelischen Werkes, noch heutige Dichter hinzuweisen. Es entspringt aber diese unverminderte Brauchbarkeit der Poetik aus der Universalität ihrer Gesetze, und aus der weisesten Mässigung im Gesetzegeben. In allem Unwesentlichen ist sie, wie Schiller [2]) sich verwundert ausdrückt, »so lax als man sein kann«, und das Wesentliche wird über wandelbare Sitten und Meinungen hinausgehoben, erscheint verknüpft mit unveränderlichen Forderungen der Vernunft, gegründet auf tiefer Erkenntniss der nicht minder unveränderlichen Leidenschaften. Mit nie nachlassender Strenge wird jeder Einfluss ferngehalten, den das Stoffliche der vorliegenden Dichtungen hätte üben können; weder die griechische Götterlehre, noch die griechische Nationalsage, beide mit griechischem Epos und Tragödie so innig verschmolzen, färben im Geringsten die allgemein ausgesprochenen theoretischen Lehren. Ausdrücklich wird die damals gangbare Mei-

1) Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, S. VIII der zweiten Ausgabe.

2) Brief an Körner vom 3. Juni 1797. Bd. 4, S. 31.

nung widerlegt (c. 9 p. 1451 b 23), als müsse der Tragiker seinen Stoff aus der bekannten Sage hernehmen; wo es darauf ankommt, das Süjet von Iphigenia-Tragödien zu theoretischem Zwecke rein darzustellen (c. 17 p. 1455 b 3), ist die Erstgeborne des Agamemnon nicht einmal eine Hellenin, sondern »irgend ein Mädchen (*κόρη τις*)«, sie wird nicht durch die Huld der Artemis entrückt, sondern »verschwindet auf eine den Opfernden unbekannte Weise (*ἀφανισθεῖσα ἀδήλως τοῖς θύσασιν*)«, Taurien ist nicht ein Barbarenland, sondern »eine andere Gegend (*ἄλλη χώρα*)«. Durchweg zeigt sich der weite, weltbürgerliche Sinn, welcher den Aristoteles im Mittelalter zum Lehrer auch der Barbaren gemacht hat, ein gegen das specifisch Hellenische kühles Verhalten, wie er, der Macedonier aus Stagira, es leicht annehmen konnte zu einer Zeit, da sein über Länder des Aufgangs und Niedergangs herrschender Zögling die uralten Marksteine der Völker umstürzte. Alles, was ihm eigen, und alles, wovon er frei war, musste vor Anderen den Aristoteles befähigen, auch das lebendigste Erzeugniss griechischen Lebens zu zerlegen, und er hat mit ruhiger Sicherheit an der griechischen Poesie die Scheidung des Formalen vom Stofflichen durchgeführt, zu welcher ein Plato sich nicht verstehen mochte. Dieser lässt sich nur seltene, aber dann den Mittelpunkt treffende, theoretische Bemerkungen über Poesie gleichsam wider Willen entschlüpfen[1]); eingehender Behandlung hat er sie nicht gewürdigt, ja ihren Hauptgattungen, dem Epos und der Tragödie, hat er die Duldung versagt. In seinem reformatorischen Eifer, der sich auf Reinigung, nicht auf Erweiterung des Hellenenthums richtete, wollten ihm jene poetischen Formen für die Griechen, die er im Auge hatte, nicht trennbar erscheinen von ihrem bisherigen mythologischen Inhalt, und diesen musste er als gotteslästerlich verwerfen; in

1) Z. B. im Phädon p. 61 b: *τὸν ποιητὴν δεῖ, εἴπερ μέλλει ποιητὴς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους*, ein Satz, den Aristoteles fast mit denselben Worten ausspricht (poet. c. 9 p. 1451 b 27: *τὸν ποιητὴν μᾶλλον τῶν μύθων εἶναι δεῖ ποιητὴν ἢ τῶν μέτρων, ὅσῳ ποιητὴς κατὰ τὴν μίμησίν ἐστι, μιμεῖται δὲ τὰς πράξεις*) und der die Grundlage seiner ganzen Poetik bildet.

seiner himmelstrebenden Spiritualität konnte er keine noch so vorsichtige Erregung der Leidenschaften für ungefährlich ansehen; und so hat er, der dichterischste unter den Philosophen, die Poesie mit Worten angefahren [1]), die bei all ihrer Härte die innerste Bewegung verrathen, als wenn er einer von Jugend her tiefgewurzelten Zuneigung auf Geheiss höherer Pflicht sich entwinden müsste."

Die Ursachen der Ueberbürdung in deutschen Gymnasien. Ein Beitrag zur Geschichte der geistigen Bewegungen im 19. Jahrhundert. Von Prof. *S. Theodor Vogt.* (Separat-Abdruck aus dem Jahrbuch des Vereins für wissenschaftl. Pädagogik von Zöller. Leipzig.)

Als Mephistopheles im zweiten Faust die Ursachen der Schlacht angibt, spricht er von einer Partei, die „einen Herrn wolle, der Ruhe schaffe, indem er jeden sicher stelle, Friede und Gerechtigkeit vermähle". „Das klingt sehr pfäffisch", erwidert Faust, und mit Recht. Denn wer die weltliche Macht nur dazu wählt, dass sie „jeden sicher stellt", also die Rechte, Privilegien, Freiheiten der Parteien und Stände garantirt, der wird die Gerechtigkeit dieser Regierung nur danach bemessen, wie sie diese Privilegien frei ausüben lässt. Darin aber liegt jenes Pfäffische, welches den Frieden im Mund, aber den Unfrieden in der Hand hat. Denn sobald die weltliche Macht sich aufrafft, mit sittlich-religiöser Thatkraft den Ausschreitungen der einen Partei zu wehren, dann eifert die der Allgemeinheit wegen in ihre Schranke gewiesene Partei über Unterdrückung und Vergewaltigung der Freiheiten und schürt den Hass gegen die weltliche Macht. So bleibt es immer pfäffisch, mehr an die Rechte wie an die Pflichten zu denken; denn die Pflichten werden dabei stets den Rechten geopfert, aber je nach der Zeit wird solche Partei sagen: „Nur ein Gegenkaiser" oder „nur die Revolution kann uns helfen".

Eine Bestätigung von Faust's Urtheil gibt Vogt's Beitrag zur Geschichte der geistigen Bewegungen im 19. Jahrhundert.

---

1) Rep. 2 p. 377 c; 10—p. 608.

„Frei sein heisst: wählen und sich selbst verpflichten können; ohne den letzteren Zusatz bedeutet Freiheit rohe gesetzlose Willkür," sagt Vogt S. 154 treffend. Indess im Parteileben des 19. Jahrhunderts ist Sicherstellung, Vermehrung der Rechte die Hauptsache; man vergass, dass es das Gefühl des Verpflichtetseins war, welches einen Friedrich II. einen „ersten Diener" des Staates sein, aber seinen Staat und ihn, den Fürsten selbst, gross werden liess.

Indess nicht um Darstellung dieses den Staat gefährdenden einseitigen Strebens der Parteien nach Rechten und Freiheiten handelt es sich bei Vogt. Nur die Schulen hat er im Auge, aber um so interessanter und beherzigenswerther ist seine Schrift, da er die Ursachen von Missständen der Schulen in Thatsachen findet, deren Existenz im ganzen Staatsleben Krankhaftes verursacht.

Als erste Ursache der Ueberbürdung in Gymnasien — und wir Realschulmänner klagen auch in Realschulen über Ueberbürdung, über welche in Töchterschulen noch mehr zu klagen ist — gibt Vogt S. 109 an: „Das encyklopädische Streben, den ganzen Inhalt eines oder mehrerer Gebiete in erschöpfender Weise, wenn auch nur durch Mittheilung der Resultate, zu umspannen. Dabei wird das Wissen Zweck, und dem Schüler wird mehr zugemuthet, als er erfüllen kann." In Betreff der Ausführung ist auf die Schrift selbst zu verweisen, bei der uns freut, dass sie in pädagogischer Hinsicht einen Herbart und Fichte hochhält und mit diesen die „Weckung des Interesses", die „Heranbildung des Schülers zur Moralität und Sittlichkeit" als Hauptaufgabe der Schule betont.

Als zweite Ursache gibt Vogt S. 112 „den Mangel der Concentration des Unterrichts" an. „Möglichst vielerlei wird gelehrt, aber der Lehrstoff bleibt eine Vielheit, ein Aggregat, und wird nicht systematisirt. Daher lernt der Knabe Geschichte, Latein, Mathematik, Naturgeschichte, jede Disciplin für sich und isolirt, so dass wie geologische Schichten Alles neben- und aufeinander liegt." S. 114. Vogt citirt S. 115 das Wort des Vertheidigers solchen sog. Lehrplanaggregats, „um der Geringschätzung einzelner Gegenstände von Seiten

der Schüler vorzubeugen, müsse man daran festhalten, dass alle Gegenstände zu ihrem Rechte kommen."

Dies erinnert an obige Worte des Mephistopheles: „jeder will sicher gestellt sein"; und in der Praxis gesellt sich dem Eifer für die Rechte eines Faches in der Regel die unfriedliche Verachtung der anderen Fächer. Mit Recht sagt Vogt dabei: „Nicht darum handelt es sich, dass die Gegenstände zu ihrem Rechte, d. h. zu ihrer Gewalt kommen, sondern dass der Schüler sie in die Gewalt bekomme. Jene Vielherrschaft erzeugt innere Zersplitterung und Machtlosigkeit, durch sie wird die Entwicklung eines constitutiven Gedankenlebens und charaktervollen Handelns im Keime erstickt."

Wir stimmen dem bei. Nur scheint der Verfasser in seinem Eifer manchmal zu weit zu gehen. So sagt er S. 110: „Zu glauben, die Jugendzeit sei bloss dazu da, um die Neigungen der Gelehrten kennen zu lernen, und es sei ganz überflüssig, auch noch darauf zu achten, welche Form ihr Charakter annehme, ob eine moralische oder eine unmoralische, das ist frivol." Das ist mehr wie wahr; aber gibt es in der Praxis wohl einen schuleifrigen Lehrer, dem das Moralische einerlei ist? Der Fehler liegt eben darin, dass ein Fachlehrer zu oft meint, das Seelenheil, die Moralität des Schülers werde bestimmt durch die Zahl der Lesarten eines Schriftstellers oder durch die Zahl der Varietäten einer Käfer- oder Steinart, die er wisse. Nicht eine Missachtung der Sittlichkeit findet hier Statt, sondern nur die irrige Meinung, dass mit der Zunahme des Wissens, und sogar einerlei in welchem Fache, auf die Sittlichkeit selbstverständlich zu rechnen.

Der Gesichtspunkt, von dem aus der Unterricht geschieht, ist daher das Wesentliche, so aber auch bei der Frage, ob Lehrplan-Aggregat oder -System das Richtige sei. Unsere heutigen Lehrpläne wollen auch Systeme sein, und immer bleibt selbst im besten System Arbeitstheilung nöthig. In der Geschichtsstunde hat man Geschichte und kein Latein oder keine Physik zu lehren; wenn auch, wo Gelegenheit sich bildet, der Hinweis aus einer Lection in andere ganz zweckmässig ist. Bei dieser Arbeitstheilung wird daher jeder Stundenplan ein Aggregat bleiben, und der Schüler muss in den

Stunden von 8—12 und von 2—4 Latein mit Griechisch, mit Geographie, Geschichte u. s. w. wechseln lassen, wie „geologische Schichten" neben einander liegen. Der Gesichtspunkt, der diesen Wechsel lenkt, bleibt das Wesentliche.

Aber auch das Eintreten für die Rechte eines Faches kann Nothwendigkeit werden. Die ganze berechtigte Entwicklung der Realschulen sog ihre Nahrung aus der einseitigen Bevorzugung der alten Sprachen auf den Gymnasien. An vielen Gymnasien war die Stundenzahl für Mathematik und Naturgeschichte schon vorhanden und auch ausreichend, aber da diese Fächer den Sprachen gegenüber werthlos waren, so ward dabei nichts gelernt. Und solche Unterdrückung rächte sich mit Nothwendigkeit in einer Zeit, wo der Werth dieser Fächer zu offen vor Augen lag. Ich sage dies nicht als Realschulmann, sondern in Bezug auf den nur zu berechtigten Spott Vogt's, S. 129, über „die modernen Wundermänner, die Materialisten, welche die Wissenschaft lieber mit neuen Wundern bereichern, und statt von Vorstellungen und inneren Zuständen der Seele zu reden, lieber von den in innere oder nicht ausgedehnte Zustände umgesetzten, verwandelten, also wunderbar transsubstanziirten ausgedehnten Bewegungen der Gehirnautomatik sprechen." Ich behaupte, ein Kritiker wie David Strauss hätte seinen alten und neuen Glauben nicht geschrieben, wenn er auf dem Gymnasium hätte Naturwissenschaft lernen können, und hätte er deshalb im Alter nicht immer nur in Verwunderung vor dieser Wissenschaft gestanden. Und so ist Naturwissenschaft auf Gymnasien nöthig, damit die Wunder schauende Verwunderung über die Natur nicht bloss bei Materialisten, sondern auch bei Theologen, Philologen, Philosophen einer nüchternen Ruhe weiche.

Indess die Gleichberechtigung der Fächer heilt auch nicht Alles. Auf Realschulen findet sie statt, aber das, was Vogt als zweite Ursache der Ueberbürdung angibt, schadet auch an Realschulen. Und so bleibt auch bei Gleichberechtigung der Fächer die Art und der Gesichtspunkt des Unterrichts die Hauptsache. Vogt geht daher auch zur Besprechung der Art des Unterrichts über und gibt als dritte Ursache der Ueberbürdung die grammatische Methode an, der er die psy-

chologische gegenüberstellt. Leider müssen wir dabei ganz auf die beachtenswerthe Schrift verweisen, und wir beklagen dies um so mehr, als wir bei aller Zustimmung fragen müssen: Ist denn die Methode das Wesentliche? Kann man nicht auf verschiedenen Wegen selig werden? In unserer materialistischen Zeit treibt man Grammatistik; trieb man sie in der idealistischen Zeit weniger? Deshalb ist nicht die Methode, sondern der Geist, der Gesichtspunkt, mit dem unterrichtet wird, die Hauptsache; und diese sucht denn auch Vogt auf.

In einem zweiten Theil seines Aufsatzes bespricht er „das Verhältniss dieser Ursachen zum Staate, zu den Regierungen und zu den politischen Parteien", und in einem dritten, dem letzten und bedeutendsten Theil seiner Untersuchung mit dem Motto: „an den Früchten sollt ihr sie erkennen". führt Vogt denn die Ursache der Ueberbürdung zurück auf die Universitäten, „wo die vor 30 Jahren erreichte Vollkommenheit gefunden ist durch das Princip der Wissenschaftsatomistik, deren Spuren überall die Abneigung gegen die Philosophie, aber gleichzeitig der Glaube an die Richtigkeit der philosophischen Behauptung ist, dass die Erfahrung die einzige Quelle menschlicher Erkenntniss sei." S. 164. Freudig fühlten wir, wie der Verf. dabei aus unserer Seele spricht, und deshalb sehen wir von Untergeordnetem ab; so wenn Vogt S. 166 sagt, die Logik scheidet das Wahre und Wirkliche, und wenn er dabei gegen das Wirkliche Hegel's spottet. Nicht die Logik, wie Vogt sagt, sondern die Metaphysik gibt an, was wirklich ist; und wie für Plato und die indische Philosophie alles sinnlich Erscheinende das Schlechte, das Nichtseiende, das Nichtwirkliche ist, so ist auch für Hegel nur das Ewige, das Unendliche, das Nichtsinnliche das Wirkliche. Trefflich führt Vogt aus, wie die heutige Verachtung der Philosophie stamme aus der Opposition gegen Einseitigkeiten der speculativen Philosophie; aber er hätte mehr hervorheben können, wie diese Opposition mit ihrer Verachtung Hegel's auch das sinnlich Erscheinende zum Wirklichen machte, und dadurch in die von Vogt getadelte empiristische Wissenschaftsatomistik herabsank. Man kann

daher sogar sagen, es fehlt unserer Zeit nicht an Philosophie; thatsächlich hat sich ja im Empirismus seit Darwin das Bedürfniss nach Philosophie geltend gemacht. Aber was ist das für eine Philosophie, was ist das für eine Zeit, die sich gefällt oder erschrecken lässt mit der metaphysischen Frage: Ist der Mensch aus dem Affen entstanden? Ist denn der sinnlich erscheinende Affe der Werdegrund des Menschen? Oder ist nicht der unsinnliche Urgrund das Wirkliche, woraus Wurm und Affe und Mensch stammt? Für den Empirismus ist aber im Gegensatz zu Hegel und zu aller idealistischen Philosophie nur die sinnlich erscheinende Kräftesumme das Wirkliche, aus dem alles werde.

Nicht ein Mangel an Philosophie ist daher eigentlich zu beklagen, sondern die Herrschaft einer empiristischen Philosophie, welche meint, am sinnlich Gegebenen das Wirkliche zu besitzen, und die daher das Unendliche und Unsinnliche verachtet, Ideen und Ideale als Illusionen verspottet. Trefflich weist Vogt die Täuschung der Empiristen nach, zu meinen, am sinnlich Gegebenen das Wahre zu besitzen, denn in Wirklichkeit ruht die Wahrheit in der Kraft des Geistes und der Gedanken. Aber auf diese Täuschung ist die Ursache der Uebel, welche Vogt beklagt, zurückzuführen.

Wer der Gewissheit lebt, dass die Wahrheit eine That des Geistes ist, dass die unendliche Wahrheit nur im Unsinnlichen wirklich ist, der weiss, dass seine Fachwissenschaft nur Werth hat, insofern sie ein Theil der unendlichen Fülle der Wissenschaft ist, und als Diener dieser unsinnlichen Unendlichkeit sich fühlend, wird er in freier Anerkennung der anderen Fächer mit ihnen ringen nach wechselseitiger Ergänzung und Bereicherung des Wissens, und so mag es gelingen, im wissenschaftlichen und socialen Leben etwas der Menschheitswürde gemässes zur That zu bringen. Wer aber im sinnlich Gegebenen alle Wirklichkeit findet, der wird die Unendlichkeit in dem Einzelgebiet erblicken, zu dem ihn Neigung und Lebensstellung brachte. Nur für die Sicherstellung dieser einzelnen Unendlichkeit, nur für die Rechte dieses Faches wird er streiten; da er die Nothwendigkeit nicht anerkennt, die Individualität des Einzelfaches zur Universalität

ergänzen zu lassen. Daher die Wissenschaftsatomistik, da jedes Fach sich selbst genug und alle Unendlichkeit zu sein dünkt. Daher der von Vogt beklagte Untergang akademischer Freiheit, da jedes einzelne Fach in seinem Dünkel eine Unendlichkeit zu sein, mit liebloser Verachtung und selbst Intoleranz auf andere Bestrebungen blickt; worin denn eben jenes Pfäffische liegt, das den Frieden nur in der unbeschränkten Bethätigung seiner Freiheiten findet. Daher aber auch die Ueberbürdung an höheren Lehranstalten, denn da sie allgemeine Bildung geben sollen, diese aber nur in der Aneignung aller Fächer gesucht wird, so wird eben auch in jedem Einzelfach möglichst viel gefordert. „Nicht aber das Wissen ist der Zweck der Schule," sagen wir mit Vogt's beachtenswerther Schrift, und sagen mit ihr, „die Bedingungen der Sittlichkeit müssen den Lehrplan formen und systematisiren". S. 206. Wir fordern nur das für die Schule Geforderte auch für das Leben. Ein Hauptmoment aller Sittlichkeit ist das Gefühl des Verpflichtetseins an ein unsinnlich Ewiges. Wo dieses Gefühl lebendig ist, schwindet in Wissenschaft und Leben Atomistik und Egoismus, da tritt in der Schule die Erziehung des Menschen zum Menschen in den Vordergrund, und dieser universalen Aufgabe gegenüber wissen sich und ehren sich die einzelnen Fächer nicht mehr als Selbstzweck, sondern nur als gleichberechtigte Diener, als gleichberechtigt, weil einander ergänzend und weil bei der Individualität menschlichen Lebens jedes Fach das Mittel sein kann, von dem aus der Einzelne zur Universalität des Geistes sich erhebt.

Prof. L. Weis.

Litteraturbericht.

L. Liard, die neuere englische Logik, autorisirte Uebersetzung von *J. Imelmann.* Berlin 1880. (153 S.) 8°.

In der neueren Zeit hat sich in England allmählich eine Umgestaltung und Reformirung der Logik vollzogen, die, wenn sie auch den eigenthümlichen Betrachtungskreis und die Gesichtspunkte der specifisch englischen Philosophie nicht überschreitet, dennoch von allgemeinem Interesse und von grosser Bedeutung für die Wissenschaft ist. Man muss mit diesen logischen Systemen der Engländer fortan rechnen; sie zu ignoriren, ist unstatthaft. Der Absicht, diesen bisher in Frankreich nicht genügend beachteten Theil der englischen Philosophie dort bekannter zu

machen, entsprang das Werk L. Liards, les logiciens anglais contemporains, Paris 1878. Da auch bei uns, in Deutschland, der Gegenstand dieses Werkes bisher nur wenig Beachtung gefunden hat, und da sich die Liard'sche Darstellung durch Klarheit und Präcision auszeichnet, ist die deutsche Uebersetzung Imelmanns eine verdienstvolle Arbeit. Ein Vorzug derselben vor dem französischen Original aber ist, dass sie eine ganze Reihe von Druckfehlern und Versehen, die in einem von Formeln und Berechnungen erfüllten Buche besonders störend wirken, stillschweigend berichtigt. Die Arbeit Imelmanns gibt überall die erwünschte und erreichbare Aufklärung über den keineswegs leicht erfassbaren Gegenstand. Eine gewisse Dunkelheit einzelner Partien, wie namentlich des Abschnittes vom numerisch bestimmten Syllogismus (p. 78—85; leider ist p. 78 und 79 versetzt) und der Auseinandersetzung über die Zurückführung eines Systems von Urtheilen auf eine Gleichung (p. 116—121), ist nicht durch die Darstellung, sondern durch die Schwierigkeit des Gegenstandes veranlasst.

Das Werk Liards geht über die wenigstens theilweise schon in weiteren Kreisen bekannte inductive englische Logik (Herschel, Whewell, St. Mill, H. Spencer) in zwei Kapiteln schneller hinweg, stellt dagegen in eingehender Weise die Forschungen der deductiven Logiker, Bentham's, Hamilton's, De Morgan's, Booles und Jevons' dar. (Wir wären im Stande noch die nicht werthlose Arbeit einer Dame, thoughts on logic London 1877, hinzuzufügen.) Besonders der Beachtung zu empfehlen sind die Kapitel über De Morgan, Boole und Jevons. Hamilton's und Bentham's Lehre von der Quantificirung des Prädicats, die gestattet, das Urtheil zu einer Gleichung umzuformen, ist schon durch Trendelenburg in Deutschland bekannt gemacht. De Morgan, auf dem Wege einer mathematisch scharfen Logik weiter fortschreitend, fügt hinzu eine bestimmtere Erfassung des contradictorischen Gegensatzes und der Verneinung, eine Bestimmung des allgemeinen Charakters der Copula, der in der Convertibilität und Transitivität besteht, und eine damit zusammenhängende Umgestaltung der Urtheils- und Schlusslehre. Seine Theorie des numerischen Syllogismus ist interessant, aber mehr eine scharfsinnige Spielerei als ein Werk von wissenschaftlicher Bedeutung.

Eingehendes Studium, fortgesetzte Beachtung und hohe Bewunderung verdient der originelle Versuch Boole's, die Logik in einen Calcul zu verwandeln, eine logische Algebra zu begründen. Mag auch sein Werk der vollständigen Umgestaltung bedürfen, mag man hervorheben, dass die Verwendung der bestimmten Zahlen in seinen Functionsformeln, nachdem 1 als Bezeichnung für Alles, 0 als Bezeichnung für Nichts festgesetzt ist, ein Fehler ist, mag man nachweisen, wie es sich nachweisen lässt, dass die Multiplication nichts mit der Determination zu thun hat und überhaupt zum Ausdruck logischer Operationen unverwendbar ist, bedeutend durch die Idee und Consequenz des Ganzen, durch den einfachen klaren Gang der Forschung und die überraschenden Resultate der Berechnungen bleibt Boole's Arbeit trotzdem. Zum Theil ist sein System berichtigt durch die Arbeit Schröder's, der Operationskreis des Logikcalculs; doch macht

auch Schröder noch den Missgriff, die Multiplication in den Calcul hineinzuziehen und von der Darstellung des Umfangs, nicht des Inhaltes der Begriffe auszugehen. In England selbst ist die Arbeit Boole's zum Theil schon überholt durch die Forschungen von Hugh Mc Coll, die, so weit mir bekannt ist, in drei Abtheilungen unter dem Titel, the calculus of equivalent statements, in d. L. M. S. veröffentlicht sind.

Stanley Jevons hat Boole's arithmetische Logik verworfen, statt dessen aber eine möglichst scharfe und einfache Bezeichnung der logischen Operationen angestrebt. Die Schlusslehre gründet er auf die Substitution des Identischen oder Aequivalenten. Besonders hervorzuheben ist auch seine Theorie der Induction. Die Induction ist ihm umgekehrte Deduction. Sie besteht in der Aufsuchung der Gesetze, welche die Bedingungen gegebener Begriffscombinationen enthalten. Nicht uninteressant ist die in dem Werke ihrer Leistungsfähigkeit nach beschriebene, von Jevons erfundene logische Maschine.

Reich an Inhalt und klar in der Form empfiehlt sich das Liard'sche Buch in der Imelmann'schen Uebersetzung von selbst und wird sich zweifellos seinen Leserkreis erwerben.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Theil: Die Neuzeit. Fünfte mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. *Max Heinze*, ord. Prof. der Philos. an der Universität zu Leipzig. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn. 1880. (VIII, 449 S.)

Dieser dritte von Prof. Heinze bearbeitete Band des Ueberweg'schen Compendiums hat stärkere Veränderungen erfahren, als die früheren zwei. Vergleicht man die vorliegende fünfte Auflage des Grundrisses der Geschichte der neueren Philosophie mit der vorhergehenden vierten, die Dr. Reicke im engen Anschluss an die von Ueberweg selbst noch besorgte dritte Auflage herausgegeben hatte, so stellt sich schon äusserlich ein Zuwachs von drei Druckbogen heraus. Von vielen Zusätzen im Einzelnen abgesehen, sind im zweiten Abschnitt zwei Paragraphen hinzugekommen, indem einmal der englischen Moralphilosophie, sodann der Wolff'schen Philosophie und deutschen Aufklärung je ein besonderer Paragraph gewidmet worden ist. Noch bedeutendere Veränderung ergiebt sich in der Darstellung der Geschichte der Philosophie neuester Zeit. Der bisherige § 28 „der gegenwärtige Zustand der Philosophie in Deutschland" ist nämlich unter der Rubrik „die Philosophie der Gegenwart" zu einem besonderen, in sieben §§ ausgedehnten Abschnitt geworden, den der bisherige § 29 „der gegenwärtige Zustand der Philosophie ausserhalb Deutschland", als § 36 unter gleichem Titel schliesst. Wenn der gegenwärtige Herausgeber, welcher sich mit der Bearbeitung dieser fünften Auflage des dritten Theils des Ueberweg'schen Grundrisses durch Nachtragen der neuesten Litteratur und mancherlei Verbesserungen (Aenderungen und Zusätze) in dem Texte ein nicht geringes Verdienst erworben hat, in der Vorrede bemerkt,

er habe, um den didaktischen Zweck des Werkes nicht zu beeinträchtigen, der Versuchung widerstanden, die gegenwärtige Philosophie sowohl in Deutschland als ausserhalb derselben weit ausführlicher zu behandeln, so kann Ref. die Bemerkung nicht unterdrücken, dass seiner Meinung nach eine grössere Erweiterung der Darstellung der neuesten Philosophie, namentlich des Auslandes, gerade aus didaktischem Interesse am Platze gewesen wäre. Die wenigen Bemerkungen z. B. über so bedeutende, oder doch so vielbesprochene und vielbenutzte Philosophen, wie A. Comte unter den Franzosen, St. Mill und Herbert Spencer unter den Engländern, welche der vorliegende Grundriss bietet, hätten um so eher erweitert werden dürfen, als doch zugleich z. B. über den zu keiner allgemeinen Bedeutung gelangten Schweden Boström durch dessen Landsmann Geijer recht eingehend gehandelt worden ist. Eher ist zu billigen, dass der Herausgeber nicht alle kleineren Artikel, namentlich nicht alle in den Zeitschriften erschienenen und die „Fluth von populären Vorträgen" in seine Litteraturabschnitte aufgenommen hat, da diese sonst übermässig angeschwollen wären; freilich ist dadurch der Willkür ein gewisser Spielraum eröffnet, wie denn, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, Ref. die Anführung der sehr interessanten, aktenmässigen Enthüllungen über Vanini, welche Baudouin in der Revue philosophique des vorigen Jahres in mehreren Artikeln brachte, ungern vermisst hat.

Die Lebensgeschichte Giordano Bruno's. Von Dr. *Christoph Sigwart.* Tübingen, H. Laupp. 1880. (41 S.) 4°. (Verzeichniss der Doctoren u. s. w. in Tübingen im Decanatsjahr 1879—1880.)

Eine, wie man es bei Sigwart's Arbeiten gewohnt ist, treffliche, nach den früheren und besonders auch nach den neuerdings durch Berti aufgedeckten Quellen sorgfältig gearbeitete Biographie, welche manche bisherige Irrthümer beseitigt und die verschiedenen Momente des vielbewegten Lebens Bruno's mit möglichster Genauigkeit feststellt, ohne aber auf die geistige Entwicklung des Mannes einzugehen. Ref. begnügt sich, vier Punkte hervorzuheben und seine Bemerkungen darüber hinzuzufügen. 1) Wie wir aus den von Berti publicirten „Documenti" nunmehr wissen, erfolgte die Auslieferung Bruno's von Venedig an Rom auf Grund eines Rechtsgutachtens (Sigwart p. 35) des Procurators Contarini, womit manche frühere Conjecturen schwinden. 2) Der verwunderlich lange Zeitraum der Gefangenhaltung Bruno's in Rom (vom 27. Februar 1593 bis zu seiner Verbrennung 17. Februar 1600 — also von fast sieben Jahren) scheint einigermassen erklärlich durch den Umstand, dass bei der Instruction des Processes die Schriften Bruno's angezogen wurden, also eine Herbeischaffung und ein Studium derselben der Abfassung der eigentlichen Anklageakte vorhergehen musste, die der zur Aburtheilung ernannten Congregation erst am 14. Januar 1599 vorgelegt worden ist. 3) Dass Bruno der venetianischen Inquisition gegenüber eine ganz andere Haltung zeigte, als er in Rom annahm, erklärt sich vielleicht so, dass er in Venedig durch Nachgiebigkeit freizukommen hoffte, während er wusste, dass er nach

Auslieferung an Rom auch durch Widerruf nichts mehr gewinnen könne. 4) Für die Geistesentwicklung Bruno's scheint sein Aufenthalt in Paris von 1580 an entscheidend gewesen zu sein, denn erst dort lernte er wohl des Cusaners Schriften kennen, welche, nachdem die erste unvollständige und Bruno schwerlich zugängliche Ausgabe in vermuthlich wenigen Exemplaren vor 1494 am Oberrhein veranstaltet worden, vollständiger und viel lesbarer 1514 in Paris erschienen waren — an dem Studium des Cusaners aber ist seine kosmologische und metaphysische Weltanschauung, wie er selbst hinreichend kundgibt, zu derjenigen eigenthümlichen Ausbildung gelangt, welche uns in den drei zu London gedruckten und wohl auch geschriebenen, mit dem Erscheinungorte Paris und der Jahreszahl 1584 bezeichneten, dem Herrn von Mauvissière gewidmeten italienischen Dialogen entgegentritt.

Neu eingegangene Schriften.

Falckenberg, R., Aufgabe und Wesen der Erkenntniss bei Nicolaus von Kues.
Focke, R., der Causalitätsbegriff bei Fichte.
Pfleiderer, Edm., Eudämonismus und Egoismus.
Peters, C., Arthur Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller.
Thilo, Chr. A., Kurze pragm. Geschichte der Philosophie. II.
Pfisterer, G. Fr., Grundlinien der pädagogischen Psychologie.
Kirchmann, J. H. v., Erläuterungen zu des Aristoteles Politik.
Power, M., das Wesen der Form.
Valdarnini, Aug., principio intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze.
Ragnisco, P., Il mondo come volere e come rappresentazione di Schopenhauer.
Durdik, J., über das Gesammtkunstwerk als Kunstideal.
Festschrift des Stettiner Stadtgymnasiums zur Begrüssung der 35. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner (1. Kern, J., zur Würdigung des Melissos von Samos etc.).
Colsenet, Edm., la vie inconsciente de l'esprit.
Novalis Briefwechsel herausg. von J. M. Raich.
Vloten, J. van, Spinoza de blijde bootschapper der mondige Menscheid.
Nohle, C., die Staatslehre Plato's.
Buys, L., la science de la quantité.
Windelband, W., die Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. Von Kant bis Hegel und Herbart.
Schmidt, E. v., die Philosophie der Mythologie und Max Müller.
Hartmann, E. v., die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie.
Ders., zur Geschichte und Begründung des Pessimismus.
Beyersdorff, R., die Raumvorstellungen.
Zur Erinnerung an Karl Christian Planck.
Epicureanism. By Will. Wallace. (Chief Ancient Philosophies.)
Witte, Joh. W., die Philosophie unserer Dichterheroen. I. Lessing u. Herder.
Danzel, Th. W., und Guhrauer, G. E., Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl. v. W. v. Maltzahn und R. Boxberger. Bd. I.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. **Sammelschriften. Zeitschriften. Encyclopädie.** Festschrift des Stettiner Stadt-Gymnasiums zur Begrüssung der 35. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. 8. Stettin, Herrcke und Lebeling. n. 1 M. 50 Pf. Enthält u. A.: Zur Würdigung des Melissos von Samos. Von Franz Kern (S. 1—24). — Tageblatt der 35. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Stettin. 1880. Nr. 1—5. 4. Stettin, Herrcke und Lebeling. à n. 20 Pf. — Ronvière, E., éléments de la philosophie. 1er fascicule 12. 1 fr. — Girard, la philosophie scientifique. Science, art et philosophie. 8. Bruxelles. 9 fr. — Rosmini, A., esposizione ragionata della filosofia, con uno sguardo al luogo che ella tiene fra antica e la nuova scienza. 2 vol. 8. Intra, 1879. l. 15. — Landsberg, J., volksthümliche Philosophie. Vorlesungen zur Belehrung und Unterhaltung. 1. Heft. 8. Berlin, Mode's Verlag. n. 50 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft.** Heine, Th., de ratione quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit, qui ante eum floruerunt. Inaugural-Dissertation. 8. Breslau, Köhler. n. 1 M. — — Ebda. Köbner. n. 1 M. 50 Pf. — Matinée, A., Platon et Plotin. Etude sur deux théories philosophiques. 12. 2 fr. — Bullinger, A., Aristoteles und Professor Zeller in Berlin. 8. München, Th. Ackermann. n. 1 M. 20 Pf. — Bibliothek, philosophische. Heft 291 und 292. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. Inhalt: Erläuterungen zu des Aristoteles Politik. Von J. H. v. Kirchmann. [S. ob. S. 376.] — Bullinger, A., Denkzettel für die Recensenten meines Katharsis-Schlüssels in verschiedenen wissenschaftl. Zeitschriften. 8. München, Th. Ackermann. n. 60 Pf. — Heskamp, Sünde und Tugend. Betrachtungen und Belehrungen des seraphischen Lehrers Bonaventura. 16. Dülmen, Laumann'sche Verlagsbuchhandlung. 90 Pf. — Windelband, W., die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. 2. Band. 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. n. 8 M., geb. 9 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. XV S. 109.] — Voigt, G., die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. 1. Bd. 2. Aufl. 8. Berlin, G. Reimer. n. 8 M. — Bavinck, de ethik van Ulrich Zwingli. Kumpen. Fl. 1,25. — Descartes, method, translated. 6th edition. With a new introductory essay by John Veitch. 8. 6 s. 6 d. — Auerbach, B., Spinoza. Ein Denkerleben. Taschen-Ausgabe. 8. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. n. 2 M., geb. n. 3 M. 20 Pf. — Ritter, E., nouvelles recherches sur les confessions et la correspondance de Jean-Jacques Rousseau. 8. Oppeln, Franck's Buchh. 1 M. 50 Pf. — Morley, J., Diderot and the encyclopaedists. New edition. 8. 12 s. — Danzel, Th. W., und G. E. Guhrauer, Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl. Lief. 7, 8, 9, 10. 8. Berlin, Th. Hofmann. [S. ob. S. 563.] — Witte, J. H., die Philosophie unserer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus. 1. Bd. Lessing und Herder. 8. Bonn, Weber's Verlag. n. 6 M. 50 Pf. — Kant, I., von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Herausgegeben von C. W. Hufeland. 20. Aufl. 8. Leipzig, Geibel. 1 M. 20 Pf. — Adamson, R., über Kant's Philosophie. Unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von C. Schaarschmidt. 8. Leipzig, Koschny. n. 3 M. 50 Pf. — Lehmann, O., über Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurtheilung derselben. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 2 M. — Flegel,

J. A., Günther's Dualismus von Geist und Natur aus den Quellen dargestellt. Inaugural-Dissertation. 8. Breslau, Köhler. n. 1 M. — Guthrie, M., on Spencer's formula of evolution. 8. 6 s. 6 d. — Espinas, A., la philosophie expérimentale en Italie. Origines. État actuel. 12. fr. 2,50.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Luthardt, Ch. E., die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Consequenzen. Vorträge. 2. Abdruck. 8. Leipzig, Dörffling und Franke. n. 5 M. — Spir, A., vier Grundfragen. 8. Leipzig, Findel. n. 2 M. — v. Hartmann, E., zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 3 M. — Janet, P., la philosophie française contemporaine. 12. fr. 3,50. — Lewes, G. H., problems of life and mind. 3rd series (continued). Probleme 2, 3 and 4. 8. 15 s.

IV. **Zur Erkenntnisslehre und Logik.** Bahnsen, J., der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewahrung der Realdialektik. 1. Bd. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 8 M. — Rehmke, J., die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnisstheorie. 8. Berlin, G. Reimer. n. 5 M. — Wheaterley, F. E., the rudiments of logic, deductive and inductive. With tables. 2 s. 6 d.

V. **Zur Metaphysik.** Beyersdorff, R., die Raumvorstellungen. Metaphysische Untersuchung. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 1 M. — Harper, Th., Metaphysics of the school. Vol. I. 8. 18 s.

VI. **Zur Naturphilosophie.** Preyer, W., naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. 8. Berlin, Gebrüder Paetel. n. 9 M. — Sterne, C., Werden und Vergehen. 2. Aufl. 8. Berlin, Gebrüder Borntträger. n. 12 M. — Mielke, D. C., das Princip des Weltganzen und der Polarismus. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 1 M. 20 Pf. — Roux, W., über die Leistungsfähigkeit der Principien der Descendenzlehre zur Erklärung der Zweckmässigkeiten des thierischen Organismus. Habilitationsschrift. 8. Breslau, Köhler. n. 1 M.

VII. **Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie.** Ziller, F., allgemeine philosophische Ethik. 8. Langensalza, Beyer u. Söhne. n. 10 M. — Pfleiderer, E., Eudämonismus und Egoismus. Eine Ehrenrettung des Wohlprincips. 8. Leipzig, Barth. n. 1 M. 50 Pf. — Hartmann, Ph. K., Glückseligkeitslehre für das physische Leben des Menschen. Umgearbeitet von M. Schreber. 12. Aufl. 8. Leipzig, Geibel. n. 3 M. geb. n. 4 M. 20 Pf. — Kolb, G. F., Abriss der Culturgeschichte der Menschheit. 8. Leipzig, Felix. n. 1 M. 20 Pf. — Platter, J., das Recht auf Existenz. Akademische Antrittsrede. 16. Jena, Fischer. n. 50 Pf.

VIII. **Zur Anthropologie und Psychologie.** Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben von A. Ecker und L. Lindenschmit. 12. Bd. 4. Vierteljahrsheft. 4. Braunschweig, Vieweg u. Söhne. n. 28 M. — Katalog der Ausstellung prähistorischer und anthropologischer Funde Deutschlands zu Berlin vom 5. bis 21. August 1880, veranstaltet von der deutschen anthropologischen Gesellschaft. 8. Berlin, Stuhr'sche Buchh. n. 3 M. — dasselbe. Supplement. 8. Ebda. n. 1 M. — Verhandlungen der XI. allgemeinen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte zu Berlin im August 1880. 6 Hefte. 4. Berlin, Stuhr'sche Buchh. n. 3 M. — v. Hellwald, F., die Naturgeschichte des Menschen. Liefg. 1. 8. Stuttgart, Spemann. n. 50 Pf. — Alton, J., Beiträge zur Ethnologie von Ostladinien. 8. Innsbruck, Wagner'sche Buchh. n. 1 M. 60 Pf. — Lindner, G. A., Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft. 6. Aufl. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. n. 2 M. 80 Pf. — Haeckel, E., Essais de psychologie cellulaire. Traduit de l'allemand et précédé d'une préface par J. Soury. 12. 2 fr. 50. —

Siciliani, P., Prolegomènes à la psychogénie moderne. Traduit de l'Italien par A. Herzen. 12. 2 fr. 50. — Hoffmann, L., Thier-Psychologie. 8. Stuttgart, Schickhardt u. Ebner. n. 3 M.

IX. **Zur Religionsphilosophie.** Pfleiderer, O., Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. 8. Berlin, G. Reimer. n. 5 M. — v. Hartmann, E., die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 2 M. 70 Pf. — Kreyher, J., die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder. Ein apologetischer Versuch. 2 Thle. 8. Stuttgart, Steinkopf. n. 8 M. — Schnedermann, G., de fidei notione ethica Paulina. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 1 M. 20 Pf. — Bühler, Ch., der Altkatholicismus, historisch-kritisch dargestellt. 8. Leiden, Brill. baar 6 M. 50 Pf. — v. Schmidt, E., die Philosophie der Mythologie und Max Müller. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 2 M. 40 Pf. — Vignoli, T., Mythus und Wissenschaft. Eine Studie. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek. 47. Bd.) 8. Leipzig, Brockhaus. n. 5 M., geb. n. 6 M.

X. **Zur Sprachphilosophie.** Humboldt, W. von, über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. Nachträge von A. F. Pott und Register von A. Vanicek. (Calvary's philologische und archäologische Bibliothek 48.) 8. Berlin, Calvary u. Co. n. 2 M. — — Herausgegeben und erläutert von A. F. Pott. 2. Aufl. 2 Bde. 8. Ebda. n. 16 M. — Müller, F. M., lectures on the science of language. New edition. 2 vols. 8. 16 s. — Steinthal, H., gesammelte kleine Schriften. I. Sprachwissenschaftliche Abhandlungen und Recensionen. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. n. 9 M.

XI. **Zur Aesthetik.** Durdik, J., über das Gesammtkunstwerk als Kunstideal. 8. Prag, Gregr u. Dattel. n. 40 Pf.

XII. **Zur Pädagogik.** Erziehungs-Schule. Zeitschrift für Reform der Jugenderziehung in Schule und Haus. 1. Jahrg. 1880/81. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Gruner. Halbjährl. n. 1 M. 50 Pf. — Paedagogium, Monatsschrift für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von F. Dittes. 3. Jahrg. 1880/81. 1. Heft. 8. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährl. n. 6 M. — Schulzeitung, rheinisch-westfälische. Herausgegeben von J. Müllermeister. 4. Jahrg. 1880/81. Nr. 1. 4. Aachen, Barth. Vierteljährl. n. 1 M. — Jahresbericht, pädagogischer, von 1879. Herausgegeben von F. Dittes. 32. Jahrg. 8. Leipzig, Brandstetter. n. 10 M. — Festschrift der Gesellschaft für pommersche Geschichte und Alterthumskunde zur Begrüssung der 35. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. 8. Stettin, Herrcke u. Lebeling. n. 2 M. Inhalt: Beiträge zur Geschichte des pommerschen Schulwesens im 16. Jahrhundert von G. v. Bülow. — Dinter's, F. G., ausgewählte pädagogische Schriften. Herausgegeben von F. Seidel. 1. Bd. 8. Langensalza, Beyer u. Söhne. n. 3 M. [S. ob. S. 565.] — Herbart's, J. F., pädagogische Schriften. Herausgegeben von O. Willmann. 2. Ausg. Lief. 6, 7, 8. (Schluss.) 8. Leipzig, L. Voss. à n. 1 M. [S. ob. S. 565.] — Arnold, pädagogische und didaktische Vorträge, gehalten in Lehrer-Vereinen und Conferenzen. 3. (Titel-) Aufl. 8. Beuthen, Freund. n. 1 M. 50 Pf. — Schumann, J. Chr. G., pädagogische Chrestomathie. Bd. 2. (Pädagogische Bibliothek, Bd. 6.) 8. Hannover, Meyer. n. 3 M. — Rethwisch, C., der Staatsminister Freiherr v. Zedlitz und Preussens höheres Schulwesen im Zeitalter Friedrichs des Grossen. 8. Berlin, Oppenheim. n. 4 M. — Goldammer, H., Friedrich Fröbel, der Begründer der Kindergarten-Erziehung. Sein Leben und Wirken. 8. Berlin, Habel. n. 2 M. — Anthaller, F., Franz Michael Vierthaler, der Salzburger Pädagoge. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik. 8. Salz-

burg, Mittermüller. n. 1 M. 20 Pf. — Stöckl, A., Lehrbuch der Pädagogik. 2. Aufl. 8. Mainz, Kirchheim. 5 M. 25 Pf. — Statistik der Unterrichts-Verwaltung in der Provinz Schleswig-Holstein. 8. Kiel, Homann. n. 1 M. — Nohl, C., ein neuer Schulorganismus. Zugleich Kritik des gesammten Schulwesens. 2. Aufl. 8. Neuwied, Heuser'sche Verlagshandlung. 2 M. 70 Pf. — Oetken, F., über die Schulen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. 8. Oldenburg, Schulze'sche Hofbuchh. n. 60 Pf. — Schüren's, J. H., Ansichten über Lehrer-Bildung. Herausgegeben von G. Spicker. 8. Hannover, Meyer. n. 2 M. — Mahn, A., über das Studium der neueren Sprachen auf Hochschulen. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. 60 Pf. — Universitäts-Kalender, deutscher, für das Winter-Semester 1880/81. Herausgegeben von F. Ascherson. 2 Theile. 16. Berlin, Simion. In 1 Bd. geb. n. 2 M. 25 Pf. 2. Thl. apart n. 1 M. 50 Pf. — Rambert, über den Werth der technischen Studien. 8. Zürich, Trüb'sche Buchh. n. 40 Pf. — Dupanloup, F., die Mädchen-Erziehung. 8. Mainz, Kirchheim. 4 M. — Kühn, G., Recht und Antheil der Frauen am Lehrberuf. 8. Berlin, Berggold. n. 80 Pf.

Philosophische Vorlesungen an den Deutschen Hochschulen

im Winter-Semester 1880/81.

(Nachtrag.)

Prag. Frind: theologia moralis; Pars generalis. — Elbl: Schulpädagogik. — Blanda: Schulpädagogik. — Ulbrich: Verhältniss zwischen Staat und Kirche. — Loewe: Hauptpunkte der Metaphysik. — Willmann: Gymnasialpädagogik; Geschichte des österreichischen Gymnasialwesens und Erläuterung des Organisationsentwurfs von 1849; über den Unterricht in der Muttersprache; pädagogisches Seminar. — Stumpf: praktische Philosophie; Principien der Aesthetik; philosophische Uebungen (Kant's Kritik der reinen Vernunft, transscendentale Aesthetik und Antinomien). — Marty: Psychologie: Hauptsysteme der alten Philosophie. — Durdik: praktische Philosophie; Grundzüge der Metaphysik. — Hilberg: Rhetorik der Griechen und Römer.

Recensionen-Verzeichniss.

Bauer, das Urevangelium etc. (Mitth. d. histor. Lit. 8, 4 v. F. Kirchner.)
Baumann, Handbuch der Moral. (Dtsche. Literaturztg. 1 v. R. Eucken.)
Bernays, Lukian und die Kyniker. (Ztschr. f. Gymn. 7. 8, Jahresb. d. philol. Vereins v. O. Wichmann.)
Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert. II, 3. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 41.)
Briefe von B. Constant etc. (Revue critique 36 v. A. C.)
Ebhardt, der rhetorische Schluss. (L. C. 39.)
Espinas, die thierischen Gesellschaften. (Dtsche. Literaturztg. 1 v. Osc. Schmidt.)
Fiorentini, scritti varii di letteratura, filosofia e critica (Jahresber. d. class. Alterthumswiss. 1879, 9. 10 v. C. Bursian.)
Franke, Wissenschaft vom physischen, geistigen und socialen Leben. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 41).
Gierke, Johannes Althusius und die Entwickel. d. naturrechtl. Staatstheorien. (Dtsche. Literaturatg. 1 v. Bierling.)
Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich u. Deutschland. (Dtsche. Literaturztg. 2 v. H. L. Strack.)
Gutberlet, das Unendliche. (Histor. polit. Bl. 86. 4 v. Pohle.)
Gutersohn, Port Royal. (Jahresber. d. class. Alterthumswiss. 1879, 9. 10 v. C. Bursian.)

v. Hartmann, Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. (Prot. Kirchenztg 42 von O. Pfleiderer.)
Henne-am-Rhyn, Culturgeschichte der Gegenwart. (Voss. Ztg., Sonntagsbeilage 41.)
Hoppe, die persönliche Denkthätigkeit. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie 4, 3.)
Karlowitsch, Entwickelung des Nihilismus. (Im neuen Reich 43.)
Koch, über die rechte Gestalt des individuellen Daseins. (Voss. Z. 264.)
Kramer, A. H. Francke. (L. C. 38.)
Laban, die Schopenhauer-Literatur. (Voss. Ztg. 279; L. C. 43.)
Lange, über das Verhältniss des Studiums der classischen Philologie. (Jahresberichte der class. Alterthumswiss. 1879, 9. 10 v. C. Bursian.)
v. Leclair, der Realismus der modernen Naturwissenschaft. (Im neuen Reich 39 v. A. Classen; Vierteljahrschr. f. wiss. Phil. 4, 3 v. H. Vaihinger.)
Lessings Dramaturgie v. Schröter u. Thiele. (Ztschr. f. dtsche Phil. 12, 2 v. Neidhardt.)
Lessing, Laokoon von Blümner. (L. C. 40.)
Liebmann, zur Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. (L. C. 43; Dtsche Literaturztg. 5 v. W. Windelband.)
Luthardt, die modernen Weltanschauungen. (Ev. Kirchenztg. 41.)
Mariano, Christenthum, Katholicismus und Kultur. (L. C. 39.)
Mill, über Frauenemancipation etc. (Vierteljahrschr. f. Volkswirthsch. etc. Bd. 67.)
Mitchell, the past in the present what is civilisation. (Academy 437 v. E. B. Tylor.)
Max Müller, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung d. Religion. (Dtsche Literaturztg. 2 v. O. Pfleiderer.)
Netter, de l'intuition dans des découvertes et inventions etc. (Dtsche Literaturztg. 3 v. E. Laas.)
Neurath, volkswirthsch. u. socialphilosoph. Essays. (Im neuen Reich 37.)
Ostermann, Grundlagen der pädagogischen Psychologie. (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 9. 10 v. K. B(ormann); L. C. 43.)
Palleske, die Kunst des Vortrags. (L. C. 40.)
Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus. (Im neuen Reich 43.)
Porter, physiological metaphysics. (Gött. gel. Anz. 36 v. G. Teichmüller.)
Portig, Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss. (Allg. ev. luth. Kirchenztg. 36 ff.)
Die nationale Reform unserer höheren Lehranstalten. (L. C. 38.)
Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften d. 16. u. 17. Jahrh. Heft 1—5. (Dtsche Schulztg. 39, Beilage.)
Schwarz-Curtmann, Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts. 8. Aufl. v. Freiensehner. (Dtsche Schulztg. 39, Beil.)
Siebenlist, Schopenhauer's Philosophie der Tragödie. (Dtsche Literaturztg. 4.)
Tannery, Thalès et ses emprunts à l'Égypte. (Gött. gel. Anz. 34 v. G. Teichmüller.)
Vischer, R., Kunstgeschichte und Humanismus. (Im neuen Reich 38.)
Völker, ist der menschliche Wille frei? (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 41.)
Volkelt, Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie. (Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 4, 3.)
Wildauer, Psychologie des Willens. (Dtsche Literaturztg. 2 v. E. Heitz.)
Witte, die Philosophie unserer Dichterheroen. (Voss. Ztg. Nr. 258.)
Wolf, Hypatia, die Philosophin von Alexandrien. (Mitthlgn. d. hist. Lit. 8, 4 v. F. Kirchner.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von Herm. Ulrici. Halle. **Bd. 77, Heft 1.** Prof. Dr. Ed. Pfleiderer, Kantischer Kriticismus und englische Philosophie (2. art.). — Dr. Hasbach, die Beziehungen der Aesthetik Schopenhauer's zur Platonischen Aesthetik (2. Hälfte). — Lic. Dr. Georg Runze, kritische Darstellung der Geschichte des ontologischen Beweisverfahrens seit Anselm (1. Artikel). — Recensionen: Ulrici, Rud. Eucken, über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. — Bibliographie. — **Bd. 77. Ergänzungsheft:** Kern, F., über Demokrit von Abdera und die Anfänge der griechischen Moralphilosophie. — Recensionen: Hoffmann, Fr., Ad. Bolliger, das Problem der Causalität. — Ders., B. Hellenbach, eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. — Ders., ders., der Individualismus im Lichte der Biologie u. s. w. — Ders., ders., die Vorurtheile der Menschheit. Bd. 1. 2. — Hermann, C., Zur italienischen Philosophie: G. Barzolletti, il pessimismo dello Schopenhauer; G. Fontana, Idea per una filosofia della storia; Bald. Labanca, della dialettica; Seb. Turbiglio, le Antitesi fra lo medioevo e l'eta moderna etc.; Gius. Piola, Forza e Materia; Ter. Mamiano, sulle condizioni etc. — dell' attuale filosofia: L. Ferri, sulla dottrina psicologica dell' associazione. — Ulrici, H. Fr. Harms, die Philosophie in ihrer Geschichte, 1; H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, 1; Joh. Huber, das Gedächtniss; psychiatrische Psychologie (J. L. A. Koch); E. Melzer, die Lehre der Autonomie der Vernunft; K. Kehrbach, Kant's Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; ders., Träume eines Geistersehers; Fichte's Bestimmung des Menschen; Tob. Wildauer, die Psychologie des Willens bei Sokrates u. s. w., 2.; Hermann, C., J. J. Borelius, en Blick på den navarante Filosofien i Tyskland; Dreher, E., J. H. v. Kirchmann, über die Gegenständlichkeit u. s. w.; Rabus, zur logischen Frage; W. Wundt's Logik I.; Hoffmann, Fr., Arth. Richter, der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen u. s. w.; Richter, A., Rich. Quaebicker, Karl Rosenkranz; Lasson, A. L. Kym, das Problem des Bösen; ders., W. Kaulich, System der Ethik; Ulrici, H., Fr. Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Thl. von M. Heinze; Jos. Cook, Boston Monday Lectures.

Mind. A quarterly review etc. London, Williams and Norgate. **Nr. XX.** October 1880. Allen, Gr., Aesthetic Evolution in Man. — Edm. Montgomery, the Unity of the Organic Individual (Concluded). — Alf. W. Benn, Another View of Mr. Spencer's Ethics. — Will. L., Davidson, Botanical Classification. — J. Watson, the Method of Kant. — Critical Notices. — Notes and Discussions. — New Books. — Miscellaneous.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1880. No. 10. Ch. Richet, du somnambulisme provoqué. — G. Lyon, un idéaliste anglais aux XVIIIe siècle: Arthur Collier. — Krantz, le pessimisme de Leopardi. — Variétés: H. Marion, le nouveau programme de philosophie. — Analyses et comptes rendus: Luigi Ferri: de la doctrine psychologique de l'association. Essai historique et critique. — Nicolas Grote, Psychologie de la sensibilité dans son histoire et ses fondements. — C. Henry, recherches sur les manuscrits de Pierre de Fermat. — Revue des périodiques Étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — No. 11. Herbert Spencer, les institutions politiques. I. Préliminaires. — Ch. Richet, du somnambulisme provoqué (fin). — Th. Ribot, les désordes partiels de la mémoire. — P. Tannery, l'éducation Platonicienne. — Analyses et comptes rendus: Ollé-Laprune, de la certitude morale. — Ferraz, histoire de la philosophie en France au XIXe siècle: traditionalisme et

ultramontanisme. — Revue des périodiques Etrangers: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Philosophische Monatshefte.

La filosofia delle scuole italiane, revista bimestrale. Roma. Vol. XXI. 3a. P. d'Ercole, la Psicologia positiva di Roberto Ardigo. — Fr. Bonatelli, truccioli di filosofia Osservazioni di Gerolamo Clario sulla Logica del Bain. — Ter. Mamiani, sulla Psicologia e la Critica della Conoscenza. Seconda lettera al prof. Sebastiano Turbiglio. — Bibliografia: 1) E. Joyau. — Noticie. — Periodici di Filosofia. — Recenti publicazioni. — Vol. XXII. 1a. P. Leop. Cecchi, la storia della cultura e le scienze filosofiche á tempi nostri. — Ter. Mamiani, sulla Psicologia e la Critica della Conoscenza, terza lettera al prof. Sebastiano Turbiglio. — M. Panizza, Antropologia: la Fisiologia del Sistema Nervoso nelle sue relazioni coi fatti psichici. — Bibliografia: 1) Ter. Mamiani. — 2) L. Ferfi. — 3) F. — Periodici di Filosofia. — Recenti pubblicazioni.

Miscellen.

Es haben sich für Philosophie habilitirt an der Universität Erlangen Dr. Neudecker, an der Universität Jena Dr. Falckenberg, welcher letztere in diesem Winter über griechische Philosophie zu lesen begonnen hat.

In Bonn ist der bisherige Privatdocent der Philosophie Dr. v. Hertling zum ausserordentlichen Professor befördert worden.

Spinoza-Ausgabe.

Das Haupt-Comité für die Errichtung eines Denkmals für Spinoza hat bei seiner Auflösung den Beschluss gefasst, die noch übrigen Gelder zur Unterstützung einer neuen stattlichen Ausgabe der sämmtlichen Werke Spinoza's zu verwenden, und hat die Herren Dr. J. van Vloten und Prof. Dr. J. P. N. Land beauftragt, diese Ausgabe vorzubereiten.

Im Interesse der Unternehmung wird jetzt eine freundliche Bitte gerichtet an alle Herren Bibliothekare und Besitzer von Autographen um Mittheilung etwaiger Hss. und Autographen Spinoza's, damit die Ausgabe so vollständig wie möglich erscheine.

Gef. Mittheilungen aller Art bittet man zu richten an die Verlagsbuchhandlung von Martinus Nijhoff im Haag.

Noch einmal das Spinoza-Denkmal im Haag.

Im Verfolg der im vorigen (IX.) Hefte der „Philosophischen Monatshefte" p. 574—6 gemachten Mittheilung über das Spinoza-Denkmal und die zu dessen Enthüllung im Haag veranstaltete Feier, sehe ich mich zu folgender Entgegnung auf einen von Hrn. Professor und Schulrath K. V. Stoy in Jena in Nr. 39 der „Allgemeinen Schulzeitung für das gesammte Unterrichtswesen" inserirten Artikel veranlasst. Es ist nicht richtig, dass, wie Herr Stoy dort behauptet, das holländische Spinoza-Comité die Angelegenheit des Denkmals im Geiste eines engherzigen Partikularismus betrieben und nur um „den Schein einigermassen zu wahren, unter den Aufruf zu Sammlungen auch deutsche Namen gesetzt" habe. Vielmehr muss zur Steuer der Wahrheit bemerkt werden, dass das holländische Spinoza-Comité seine Sache von vornherein als eine internationale gefasst und in diesem Sinne eine grosse Anzahl von Männern aus den verschiedensten Culturländern als Ehrenmitglieder und Vertreter eventueller Subcomités zur Mitthätigkeit herangezogen hat, darunter auch mehrere Deutsche, deren Namen aus den gedruckten und herumgesandten Circularen zu ersehen sind. Von diesen nichtholländischen Ehrenmitgliedern sind dann

beispielsweise in London, in Berlin, sowie hier am Niederrhein Subcomités errichtet worden, welche Beiträge zum Spinoza-Denkmal zusammengebracht haben. Für diese offenkundigen Thatsachen die Beweise beizubringen wäre leicht, wenn es nicht ganz überflüssig erschiene, da diese Dinge ihrer Zeit in den öffentlichen Blättern bereits verhandelt worden sind. Herrn Stoy's Behauptung, das holländische Spinoza-Comité habe die Sache ganz in der Stille und mit Heimlichkeit betrieben, um nur nicht Deutsche mit hineinzuziehen, erscheint daher völlig unbegreiflich oder wird begreiflich nur durch die Annahme, dass Herr Stoy sich um die ganze Angelegenheit bis dahin gar nicht bekümmert, auch keine der Zeitungen, in welchen davon in der einen oder anderen Weise die Rede gewesen ist, gelesen habe. So wenig exclusiv war das holländische Comité, dass es zur Enthüllungs-Feier des Spinoza-Denkmals selbst nach allen Seiten hin Einladungen ergehen liess, darunter selbstverständlich auch an uns deutsche Theilnehmer. Ich weiss auf das Bestimmteste, dass verschiedene Herren z. B. aus Berlin, Heidelberg, Marburg eingeladen waren. Ich selbst, der zu den Eingeladenen gehörte und dieser Aufforderung folgte, muss ferner bezeugen, dass ich im Haag von den mir persönlich ganz fremden Comité-Mitgliedern (nur Herrn Campbell hatte ich früher einmal flüchtig kennen gelernt) mit dem allerfreundlichsten Entgegenkommen empfangen worden bin, dass mich eines der mir persönlich bis dahin unbekannten Comité-Mitglieder in sein Haus aufgenommen und daselbst von dem Momente meiner Ankunft im Haag bis zu dem der Abreise auf das Aufmerksamste und Freundschaftlichste bewirthet hat; ich habe mit ihm und seiner liebenswürdigen Gattin ein Paar unvergessliche Tage im schönen Haag und im reizenden Scheveningen verlebt. In ähnlicher freundlicher Weise sind, wie ich bemerken konnte, auch die übrigen Gäste empfangen worden, und wenn das Comité diesen zu Ehren ein höchst splendides Diner im prachtvollen Hôtel d'Orange zu Scheveningen gegeben hat, bei welchem viel mehr auf Deutsch als auf Holländisch getoastet wurde, so sieht dies doch wahrlich auch nicht nach Exclusivität und Deutschenhass aus. Dass man aber uneingeladene Fremde, welche sich bis dahin gar nicht um die vorgehende Sache gekümmert hatten und vielleicht zufällig im Haag anwesend, wohl mehr aus Neugierde, als aus innerem Interesse der Feier beiwohnten, zu dem so zu sagen officiellen Diner nicht zuzog, war wohl selbstverständlich und kann den Herren vom Comité schwerlich verdacht werden. Wenn endlich Herr Stoy es tadelt, dass bei der 200jährigen Gedächtnissfeier am 21. Februar 1877 nicht ein Deutscher, sondern der Franzose Renan als Festredner aufgestellt worden sei, so fällt auch dieser Vorwurf insofern zusammen, als Derjenige, an welchen die erste Aufforderung zum Halten der Festrede erging, allerdings ein Deutscher war, nämlich Herr B. Auerbach in Berlin, und man sich erst, nachdem dieser aus Gesundheitsrücksichten abgelehnt hatte, an Herrn Renan wandte. — Es muss also den wie man sieht ganz unbegründeten Anschuldigungen des Herrn Stoy gegenüber durchaus bei dem bleiben, was ich sagte, dass dem holländischen Spinoza-Comité, indem es seine Sache manchen Schwierigkeiten gegenüber zu einem höchst gelungenen Abschluss geführt hat, Ehre und Dank gebührt — Seitens Derer nämlich, welche aus allerlei Volk — sie mögen nun Herbartianer sein oder nicht — die dem grossen Vertreter des unabhängigen Denkens und der sittlich vernünftigen Freiheit dargebrachte öffentliche Huldigung im rechten Lichte zu betrachten und sich ihrer zu freuen im Stande sind.

C. Schaarschmidt.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.